Claude Lévi-Strauss

RAZA Y CULTURA



Nadie es racista por tomar nota de que el color de la piel se hereda, ni por hablar de la raza blanca, la negra o la amarilla. En racista se torna el discurso racial cuando sucumbe a dos falacias, una moral y otra científica. No marcar diferencias entre individuos y grupos y no dudar de la marcha del progreso son normas que, más o menos tácitamente, han gravitado como un tabú cultural sobre buena parte del pensamiento del último medio siglo. El legendario ensayo de Claude Lévi-Strauss *Raza e historia* constituye un impresionante y revolucionario manifiesto sobre la dialéctica de las ideas de progreso y diversidad cultural. Veinte años más tarde, completó y matizó su perspectiva con *Raza y cultura*. Esta edición reúne por primera vez estos dos trabajos como libro en el presente volumen.



Claude Lévi-Strauss

RAZA Y CULTURA

ePub r1.0

Titivillus 06.10.17

Título original: *Race et histoire & Race et culture*
Claude Lévi-Strauss, 1983
Traducción: Sofía Bengoa & Alicia Duprat
Prólogo: Manuel Garrido
Editor digital: Titivillus
ePub base r1.2







Introducción

Un manifiesto de cultura salvaje

No marcar diferencias entre individuos y grupos y no dudar de la marcha del progreso son normas que, más o menos tácitamente, han gravitado como un tabú cultural sobre buena parte del pensamiento del último medio siglo. La emergente ola de particularismos ha menguado su eficacia.

Antecedente y virtual correctivo de esta ola es el hoy legendario ensayo «Raza e historia», que compuso Lévi-Strauss por encargo de la Unesco como contribución al programa de lucha contra el racismo. Escrito en un lenguaje sencillo y sin tecnicismos, justo en un momento en que la idea de progreso unilineal científico y técnico gozaba de mundial hegemonía, este ensayo constituye un original manifiesto sobre la dialéctica de las ideas de progreso y diversidad cultural y un programa que sigue valiendo actualmente de marco a problemas frontales de la filosofía de la cultura y a la elaboración del concepto de civilización mundial. Lévi-Strauss completó y matizó su perspectiva veinte años más tarde en la conferencia «Raza y cultura», que volvió a solicitarle la Unesco con idéntico fin. Aunque el destino de las dos contribuciones ha sido muy distinto[1], para el autor ambas forman un todo que Ediciones Cátedra reúne por primera vez como libro en el presente volumen[2].

1. El lobo en el rebaño

> Por necesario que sea preguntarse si la cultura es función de la raza, descubrimos que la raza es una de las funciones de la cultura.
>
> C. Lévi-Strauss, «Raza y cultura».

Nadie es racista por tomar nota de que el color de la piel se hereda, ni por hablar de la raza blanca, la negra o la amarilla. En racista se torna el discurso racial[3] cuando sucumbe a dos falacias, una moral y otra científica.

El engaño moral asigna a las diferentes razas, sin suficiente fundamento, un orden jerárquico según una escala de valores. La falacia científica consiste en suponer un estrato biológico profundo que determina físicamente no sólo el aspecto externo, sino también imaginadas cualidades mentales y morales de las distintas razas. El grave error, al que no escapó Darwin, de la ciencia y la política del XIX y parte de la del XX fue sucumbir a la doble falacia racista. Muestra de ello es este singular testimonio de Abraham Lincoln:

> Existe una diferencia física entre las razas blanca y negra que, en mi opinión, impedirá siempre que ambas convivan en condiciones de igualdad social y política. Y en la medida en que no pueden vivir de esa manera, pero han de seguir juntas, una debe ocupar la posición superior y otra la inferior, y yo, como cualquier otro hombre, prefiero que dicha posición superior sea asignada a la raza blanca[4].

Las consecuencias del prejuicio racista, que pudo poner semejantes palabras en boca del campeón de la lucha contra la esclavitud de los negros en Norteamérica, cobrarían realidad en la triste historia del colonialismo europeo, los crímenes nazis o el *apartheid* surafricano. La falacia moral del racismo enmascara nuestro interés egoísta de sojuzgar al vecino; la científica nos brinda la coartada de responsabilizar de nuestras crueldades a la madre naturaleza.

Conforta saber que la reciente genética de poblaciones nos asegura hoy que no hay evidencia empírica de que la distribución del patrimonio genético en los diversos grupos humanos guarde ninguna correlación relevante con las particularidades externamente apreciables que llamamos raciales; lo cual quiere decir, por tanto, que no se conoce ningún fundamento científico justificativo del racismo. Pero «el verdadero problema[5]»

que aborda Lévi-Strauss en sus ensayos no es racial sino cultural. Si es verdad que la ciencia ha desacreditado la noción de raza y ello es una victoria para el antirracismo, también lo es que ninguna campaña antirracista puede hacernos olvidar que, más allá de las diferencias raciales y cualesquiera que éstas sean, subsiste el hecho innegable de la diversidad de culturas con su problemática propia:

> Vana seria la pretensión de haber resuelto por la negativa el problema de la desigualdad de las *razas* humanas, si no se aborda también el de la desigualdad —o de la diversidad— de las *culturas* humanas, que, en la conciencia pública, le está, de hecho si no de derecho, estrechamente ligado[6].

Desalojado de la mente de los ciudadanos el mito de la superioridad biológica de la raza blanca, sigue en pie, añade el autor, la cuestión de saber por qué se ha impuesto en el mundo como «superior» la cultura científica y tecnológica de los pueblos occidentales. Y de otra parte, ¿qué decir a propósito de la babel lingüística? ¿Conviene combatir o es mejor fomentar, aunque se contrapongan entre sí, la diversidad de lenguas, sistemas de valores y religiones de los pueblos de la Tierra?

A los burócratas de la Unesco les produjo escasa satisfacción que el segundo ensayo de Lévi-Strauss subrayase, con un exceso que se les antojaba indebido, la tensión recíproca de las diferencias étnicas. Les parecía que el ilustre antropólogo les daba gato cultural por liebre antirracista y que así, preconizando una suerte de racismo sin raza, volvía a introducir «al lobo en el rebaño[7]». Pero ya en su primer ensayo había escrito el autor que

> debemos preguntarnos en qué consiste esta diversidad [de culturas], aun a riesgo de ver a los prejuicios racistas, apenas desarraigados de su base biológica, rehacerse en un nuevo terreno[8].

Ese es el nervio del «verdadero problema». No es que haya que bajar la guardia contra el racismo. El de Hitler no debe ser olvidado y conviene vigilar sus siniestros rebrotes. Pero el antirracismo no debe desviar nuestra atención de otras cuestiones tanto o más graves y apremiantes. Las infernales masacres en la

que fue Yugoslavia evidencian que no hace falta profesar el racismo de los nazis para cometer las mismas atrocidades que ellos. Lo que ayer se hizo en nombre de la depuración racial se hace hoy en nombre de la depuración cultural o limpieza étnica.

El problema de la identidad cultural, diversa y con frecuencia también antagónica, del crecidísimo número de grupos étnicos que han poblado y pueblan la Tierra, es más complejo, y hoy más acuciante, que el problema de la identidad biológica del mucho más exiguo número de razas humanas que habitan en ella[9].

*

Ante el fracaso de la antropología física y la genética de poblaciones en la definición del concepto de raza, Lévi-Strauss sugiere en su segundo ensayo, «Raza y cultura», lo que el malogrado antropólogo español Alberto Cardin hubiera llamado dos «tientos etnológicos». El primero opta por la prudencia y se limita a constatar, haciendo de la precariedad virtud, que un concepto científico de raza como fundamento biológico explicativo de la identidad y diversidad cultural de los pueblos «no» es «hipótesis necesaria» para la investigación del etnólogo.

El segundo tiento apuesta por la osadía y se aventura por la vía de la indagación *analógica* de las relaciones entre biología y cultura. Esta vía en modo alguno queda excluida por el rechazo del determinismo biológico —una de cuyas variantes es el racismo— e interesa tanto a la antropología como importa a la lingüística la indagación de las conexiones entre sonido y sentido. La reflexión de Lévi-Strauss conduce a una paradójica «inversión de las relaciones entre raza y cultura[10]».

Esta inversión consiste en advertir, precisamente con ayuda de resultados concretos de la genética de poblaciones, que hechos culturales como el régimen matrimonial de procreación,

los usos medicinales o la normativa religiosa de los pueblos son factores que, directa o indirectamente, «modelan la selección natural y orientan su curso». Así

> los datos del problema concerniente a las relaciones entre raza y cultura se encuentran trastrocados. Durante todo el siglo XIX y la primera mitad del XX nos preguntamos si la raza influiría sobre la cultura y de qué modo. Después de haber constatado que el problema así planteado es insoluble, nos percatamos ahora de que las cosas ocurren en otro sentido: son las formas de cultura que adoptan los hombres en todas partes, sus maneras de vivir, tal como prevalecieron en el pasado o lo siguen haciendo, o en el presente las que determinan, en una muy amplia media, el ritmo y la orientación de su evolución biológica. Por muy necesario que sea preguntarse si la cultura es o no función de la raza, descubrimos que la raza —o lo que se entiende en general por ese término— es una de las funciones de la cultura[11].

2. Cultura y progreso

> … busqué el modo de reconciliar la noción de progreso con el relativismo cultural.
>
> C. Levi-Strauss, *De cerca y de lejos*.

El lenguaje oficial e institucional nos tiene habituados a identificar casi automáticamente cultura y progreso. Pero la relación entre una y otro es más difícil de establecer de lo que parece. Desde el punto de vista filosófico no hay acuerdo sobre el tema. Baste recordar —por aludir a un momento de la tradición filosófica gala cuyo influjo es decisivo en Lévi-Strauss— que en pleno siglo XVIII, cuna de la moderna noción de progreso, Voltaire y Rousseau, las dos estrellas más rutilantes de la Ilustración francesa y faros supremos de cultura también para los revolucionarios de 1789, tenían opiniones contrarias al respecto. Voltaire pensaba que la humanidad progresa de manera unilineal y acumulativa con el desarrollo de la ciencia y de las artes y que los salvajes y los ignorantes, que se mantienen al margen de este desarrollo, se aproximan más al ámbito de la naturaleza que al de la civilizada cultura. En lo que Voltaire llamaba civilización y progreso Rousseau sólo veía corrupción y decadencia, invocando, en nombre de una actitud que hoy algunos llamarían ética ecologista, el «dulce estado primitivo» de

los Pueblos Salvajes, «naturalmente equidistante de la estupidez de las bestias y las funestas luces del hombre civilizado[12]». En nuestro siglo son sobradamente conocidos los argumentos neopositivistas a favor del progreso y la cultura científica y la crítica de la escuela de Francfort, según la cual ese modelo ilustrado de progreso conduce a la barbarie por desnaturalización del sujeto humano, simbolizada por Horkheimer y Adorno en la homérica escena de Ulises atado al mástil del barco ante las seductoras sirenas o en la perversa «Julieta» del marqués de Sade.

Si se cambia la perspectiva filosófica por la científica (sin olvidar, por otra parte, que cualquier línea de demarcación al respecto es difusa) el problema sigue siendo complicado. Evidentemente, negar la evolución de la vida o de la humanidad sobre la Tierra tendría poco sentido. Pero Lévi-Strauss llama la atención sobre dos puntos cautelares. Uno es que sería erróneo confundir el progreso de la evolución biológica con el de la evolución social, porque sólo la primera, no la segunda, puede ser satisfactoriamente explicada por la teoría de la selección natural (lo cual es tanto como decir que el evolucionismo biológico cuenta con una base científica que le falta al llamado evolucionismo social al estilo de Spencer).

El segundo punto cautelar es que hay que ponerse de acuerdo sobre el criterio en que deba apoyarse la asignación de un mayor o menor grado de progreso que permita considerar a una cultura como superior a otra. El problema en este punto reside en que no es nada fácil dar con un criterio absoluto al respecto, porque cuando una sociedad opta por una determinada línea de desarrollo cultural renuncia a otras y sólo las consecuencias a largo plazo pueden certificar con alguna seguridad que la opción tomada fue la mejor. Supóngase elegido, por su transparencia objetiva, el criterio positivista del antropólogo Leslie White[13], según el cual el grado mayor o menor de cultu-

ra de un pueblo se mide por la cantidad de energía de que dispone cada uno de sus habitantes. El individuo que dispone de mayor caudal energético tiene, obviamente, mayor poder de transformar el mundo en torno, un grado mayor de libertad y una probabilidad más alta de que su vida dure más. Este criterio encaja con el ideal de progreso como desarrollo de la ciencia y de la técnica que han defendido la Ilustración y el positivismo y permite señalar a la sociedad norteamericana como la más privilegiada o avanzada del globo.

A la objeción de que el olvido de valores espirituales que otras culturas respetaron obliga a la larga a pagar una factura demasiado alta, se la podrá descartar por «filosófica». Pero otra de las consecuencias a largo plazo —ahora lo es a corto— de la opción ilustrada es la destrucción del medio ambiente hasta el extremo de poner a la humanidad al borde de la desaparición. A la luz de esta consecuencia difícilmente podrá asegurarse que semejante opción haya sido la mejor[14].

*

Los filósofos estoicos, artífices del ideal cosmopolita, solían definir el significado de las palabras y las frases como «lo que un bárbaro no entiende cuando un griego habla». Esta fórmula expresa una idea universal, la distinción entre forma y contenido, entre sintaxis y semántica; pero el criterio empleado al diseñarla es local. El intelectualmente postergado vecino tendría que elegir entre acatarlo o replicar que, inversamente, el contenido de un mensaje es «lo que el griego no entiende cuando el bárbaro habla».

En el tercer capítulo de «Raza e historia» su autor denuncia el vicio cultural del «etnocentrismo», del que lo anterior es ejemplo. El vocablo alude a la propensión de todo grupo étnico a considerar superior lo propio y a valorar como inferior lo

ajeno, extraño o extranjero, usual y peyorativamente etiquetado con los apelativos de «bárbaro» o «salvaje».

El prejuicio etnocéntrico, sentencia Lévi-Strauss, es en sí mismo bárbaro[15], pero el esfuerzo por superarlo es el primer paso para introducirse en «una de las bases de la reflexión etnológica»: la idea de relatividad cultural, que enseña «que ningún criterio permite juzgar en absoluto una cultura superior a otra[16]».

El antropólogo Clifford Geertz ha definido irónicamente a Lévi-Strauss como «salvaje cerebral[17]», diagnosticando una cierta esquizofrenia entre el hombre que entona primero el romántico y rousseauniano canto a la inocencia del primitivo y su inconmensurable distancia cultural respecto del civilizado (*Tristes trópicos,* 1955) para luego someter al «buen salvaje» a un despiadado aparato lógico-cibernético de análisis formal de estructuras mentales sorprendentemente comunes al bárbaro, al civilizado y hasta al robot (*El pensamiento salvaje*[18], 1962).

Esta aparente esquizofrenia —de la que tal vez pudiera atisbarse un anticipo en el contraste latente en Rousseau entre el sentimiento de amor a la naturaleza y la afición a construir «modelos racionales» de la misma— es el destino de todo intento de conciliar tesis antagónicas y vuelve a hacer acto de presencia en el ensayo «Raza e historia». Las ideas de relatividad cultural y progreso de la humanidad, si se las toma en rigor, se excluyen entre sí. Pero en el tratamiento de problemas reales el riesgo de incoherencia suele ser más fecundo que la obsesión de consistencia. De ello es ejemplo la teoría de Kuhn sobre las revoluciones científicas, brillante aportación a la filosofía de la ciencia cuya consistencia es dudosa. Para Kuhn el progreso de la ciencia occidental es tan indiscutible como la evolución de los seres vivos. Pero uno de los principales instrumentos que utiliza para explicarlo es la tesis, tomada de Quine,

de la incomparabilidad o inconmensurabilidad de las teorías científicas. Sin embargo en el pensamiento de Quine, más congruente, esa tesis no fue diseñada para explicar el progreso científico, sino la *relatividad ontológica*, con la que encaja bastante mejor.

Lévi-Strauss es partidario decidido de la relatividad cultural, que procura visualizar en sus dos ensayos extrapolando la metáfora einsteniana de los pasajeros y trenes en movimiento[19]. Desde esta perspectiva descarta la idea de progreso unilineal y continuo concebido por la Ilustración, el positivismo y el evolucionismo social. El vasto espectáculo de los avatares de la humanidad a lo largo de la prehistoria y la historia, con zonas o épocas de estancamiento y de desarrollo acumulativo, de aislamiento y de contacto cultural querido o forzado (descubrimiento de América, colonialismo europeo), con momentos estelares de innovación creadora (la revolución neolítica y la industrial son casos paradigmáticos), le induce a proponer una concepción alternativa del progreso y su dinámica, fundada en la intuición de dos rasgos básicos. Uno es la discontinuidad:

> el «progreso» no es ni necesario ni continuo; procede por saltos, por estirones súbitos, o, como dirían los biólogos, por mutaciones. Estos saltos y estirones no consisten en ir siempre más lejos en la misma dirección; se acompañan de cambios de orientación, un poco a la manera del caballo de ajedrez, que tiene siempre a su disposición varias progresiones, pero jamás en el mismo sentido. Más que a un hombre subiendo una escalera, la humanidad en progreso… …evoca al jugador cuya suerte se reparte en varios dados que él ve a cada jugada esparcirse sobre el tapete[20].

El otro es la necesidad de cooperación entre varias culturas, como condición sin la cual no podría darse el progreso:

> las formas de historia más acumulativas no han sido jamás fruto de culturas aisladas, sino de culturas que combinan, voluntaria o involuntariamente, sus juegos respectivos, realizando por medios variados (migraciones, préstamos, intercambios comerciales, guerras) estas *coaliciones* cuyo modelo acabamos de imaginar[21].

3. La paradoja del progreso

> Una humanidad confundida en un género de vida único es inconcebible porque sería una humanidad osificada.
>
> C. Levi Strauss, «Raza e historia»

Reflexionando, al final del primer ensayo, sobre su concepción de la dinámica del progreso, Lévi-Strauss señala una «extraña paradoja[22]», resultante de la acción de dos tendencias contrapuestas. Por una parte, la cooperación y cruce de culturas es una condición necesaria, una premisa del progreso:

> Tomando los términos en el sentido que les hemos dado, se ha visto que todo *progreso* cultural es función de una *coalición* entre culturas[23].

Por otra parte, esta necesaria coalición de culturas trae consigo la poco deseable consecuencia de la pérdida de rasgos diferenciales:

> este *juego en común* del que resulta todo progreso debe arrastrar como consecuencia, a plazo más o menos breve, una *homogeneización* de los recursos de cada jugador. Y si la diversidad es una condición inicial, es preciso reconocer que las opciones de ganancia se tornan tanto más débiles cuanto más deba prolongarse la partida[24].

Una visión de conjunto de la concepción del progreso sugerida por Lévi-Strauss ayuda a entender mejor el sentido de esta paradoja. El opúsculo *Race et histoire* es, ciertamente, una obra de circunstancias, que su autor caracterizaría humorísticamente como «mi pequeña filosofía de la historia para funcionarios internacionales[25]». Pero, entre los numerosos escritos de Lévi-Strauss, es el que más elementos ofrece para responder a la crítica reiteradamente formulada desde diversas perspectivas filosóficas (fenomenología, existencialismo, marxismo) de que la imagen del hombre que brinda la antropología estructural carece de sentido histórico. Los que sostienen esta opinion alegan unas veces el impulso rousseauniano de retorno nostálgico a la naturaleza que late en la obra de Lévi-Strauss y otras la subordinación del proceso temporal a la abstracción intemporal, de lo diacrónico a lo sincrónico, que parece implicar la perspectiva estructuralista[26].

En la concepción del progreso de Lévi-Strauss hay que distinguir su simple descripción cualitativa del modelo matemático en términos de teoría de juegos diseñado para explicarla. La primera utiliza como recurso heurístico, sobre el telón de fondo de una visión pesimista de la marcha de la historia, la analogía del cruce de culturas con el cruce biológico de individuos. El propio Lévi-Strauss ha comentado más tarde que hay en ella un eco de la tan nombrada como desconocida teoría de las razas del Conde de Gobineau, hoy universalmente denostado como padre del racismo.

Haciendo abstracción de su error básico de conectar los factores raciales con los morales, el pensamiento de Gobineau representa una curiosa forma de evolucionismo social invertido, cuya fundamental predicción no era el progreso sino la decadencia de la humanidad por degradación biológica y moral. Abominando por igual de dos de las más típicas tendencias del siglo XIX, el igualitarismo socialista y el imperialismo colonizador, Gobineau propugnaba fervientemente, como valor positivo a salvar, la diversidad de las razas, y por eso veía en el mestizaje la fuente del mal.

Comparada con la actual teoría del cruce de organismos, la de Gobineau contempla un número demasiado reducido de variables y ello la empuja, por así decirlo, fatalmente al pesimismo. Una concepción del cruce de culturas inspirada en ese patrón ha de ser también pesimista a priori y carecerá de argumentos contra la referida objeción de que, con tales supuestos, la historia implica decadencia, de que más que «azar y necesidad» resulta ser así «azar y fatalidad» y de este modo la antropología se torna en «antropología».

Pero el modelo matemático ofrecido por Lévi-Strauss para explicar su idea de progreso es inmune a esa objeción:

> Un jugador que jamás hiciera otra cosa que apostar por series muy largas (cualquiera que sea el modo en que las conciba) se arruinaría con toda proba-

> bilidad. Pero no sucedería lo mismo con una coalición de postores que jugasen las mismas series en valor absoluto, mas sobre varias ruletas y conviniendo entre sí el privilegio de poner en común los resultados favorables a las combinaciones de cada uno. Porque si, habiendo sacado tan sólo el 21 y el 22, necesito el 23 para continuar mi serie, la probabilidad de que este número salga entre diez mesas es mayor de la que habría disponiendo de una sola mesa[27].

Evidentemente, la acusación de Derrida a Lévi-Strauss: «transforma el golpe de dados en una caída culpable[28]», no vale contra este enfoque, que explica con bastante ingenio el fenómeno de las historias «acumulativas» y el valor de la coalición de culturas para el progreso. Otra cosa sería no advertir la escasa coherencia que guarda el ingrediente regresivo rousseauniano con el ingrediente progresivo de teoría de juegos (Edouard Delruelle habla de un «corte epistemológico[29]» en la concepción de la historia de Lévi-Strauss).

*

Hay en todo caso dos importantes consecuencias de la concepción del progreso de Lévi-Strauss que conviene subrayar. Una es la necesidad de que subsista una diversidad no trivial de culturas sobre el planeta. Mas para que esa diversidad sea fecunda, y no sólo trivial o aparente, no basta con promover los acercamientos y contactos entre las diversas culturas: hay que defender además, por supuesto sólo en forma razonable, ciertas distancias y barreras interculturales, aunque ello implique una razonablemente moderada xenofobia. El antropólogo Todorov ha recordado recientemente[30] cómo en Bulgaria, su país de origen, la conciencia del atraso y la ciega fascinación, sin ningún límite crítico, por lo «extraño» o europeo han generado en sus compatriotas la negación masoquista de la propia identidad. La xenofiiia o «malinchismo cultural[31]» puede ser tan nociva para un pueblo como su correspondiente fobia. Esta primera consecuencia es resumida por Lévi-Strauss en su libro de conversaciones con Didier Eribon con las siguientes palabras:

> ¿Qué concluir de todo esto, sino que es deseable que las culturas se mantengan diversas, o que se renueven en la diversidad? Sólo que —y esto es lo que señalaba el segundo ensayo— es preciso consentir el pago de un precio: el cual consiste en que las distintas culturas, cada una de ellas vinculada a un estilo de vida, a un sistema de valores, velen por sus particularismos; y darse cuenta de que esta disposición es sana, y en modo alguno —como se quisiera hacernos creer— patológica. Ciada cultura se desarrolla gracias a sus intercambios con otras culturas. Pero es preciso que cada una ponga en ello una cierta resistencia, pues de lo contrario muy pronto dejaría de tener nada propio que intercambiar. Tanto la ausencia como el exceso de comunicación tienen sus peligros[32].

La segunda consecuencia es que la idea de civilización mundial debe ser multicultural. El ideal cosmopolita de la Ilustración y el positivismo lo confía todo al monopolio de una sola cultura. Ello supone algo así como jugarse a una sola carta el futuro de una humanidad que «no evoluciona en un sentido único[33]»:

> hemos considerado la noción de civilización mundial como una especie de concepto límite, o como una manera abreviada de designar un proceso complejo. Porque si nuestra demostración es válida, no hay, no puede haber, una civilización mundial en el sentido absoluto que se da frecuentemente a este término, puesto que la civilización implica la coexistencia de culturas que ofrecen entre sí el máximum de diversidad, e incluso consiste en esta coexistencia. La civilización mundial no sabría ser otra cosa que la coalición, a escala mundial, de culturas que preservan cada una su originalidad[34].

Quizá la idea, tal y como fue acuñada por Goethe, de literatura universal (*Weltliteratur*), ayude a entender el sentido de un ideal cosmopolita menos etnocéntrico y más generoso que el ilustrado. Para Goethe la literatura universal no se reduce a una sola lengua, ni a la producción literaria de un solo país, sino que incluye las lenguas y las literaturas de los diferentes pueblos del planeta. Opera por adición, no por eliminación de diferencias. A este ideal cosmopolita «no ilustrado» responde también el concepto de civilización mundial contemplado por Lévi-Strauss.

MANUEL GARRIDO

Claude Lévi-Strauss (nacido en Bruselas, 1908) es una figura cumbre de la antropología actual y uno de los principales artífices del pensamiento del siglo XX. Después de haber terminado sus estudios en la Sorbona con el título de Agregado de filosofía, se trasladó a Brasil en 1935 para encargarse de la cátedra de sociología de la Universidad de Sáo Paulo. Convertido a la antropología, dirige varias expediciones científicas en Matto Grosso y en Amazonia meridional.

De 1942 a 1945 fue profesor en la New School for Social Research. En 1950 ocupó en la École des Hautes Etudes la cátedra de religiones comparadas de los pueblos sin escritura, y desde 1957 la de antropología social en el Collège de France.

El libro *Tristes trópicos* (1955) —«uno de los más bellos jamás escritos por un antropólogo» (Clifford Geertz)— es a un mismo tiempo autobiografía intelectual, diario de sus expediciones en Brasil, una meditación sobre la distancia entre el civilizado y el primitivo y una defensa de la antropología como remedio al malestar que siente el hombre moderno por su propia cultura.

La idea de aplicar a su campo el modelo formal de análisis de estructuras, creado por los lingüistas Ferdinand de Saussure y Roman Jakobson, es la clave de la *antropología estructural* de Lévi-Strauss, desarrollada en dos fases. Las investigaciones sobre parentesco (*Estructuras elementales del parentesco,* 1949) y totemismo (*El totemismo hoy,* 1962) corresponden a la primera. La monumental obra *Mitológicas,* un original análisis de mitos de indios brasileños en cuatro volúmenes aparecidos a lo largo de la década de los 60, corresponde a la segunda. Entre ambas fases vio la luz *El pensamiento salvaje* (1962), de contenido más filosófico, en el que su autor polemiza con Lévi-Bruhl y Jean-Paul Sartre sobre el pensamiento salvaje y el civilizado. El último libro de Lévi-Strauss, *Regarder Écouter Lire,* es una colec-

ción de ensayos sobre el juicio del gusto y la obra de arte en pintura, música y literatura.

Obras

1948 *La vie familiale et sociale des Indians Nambikrvara,* Paris, Journal de la Société des Americanistes.

1949 *Les structures élémentaires de la parenté,* Paris, Presses Universitaires de France. Nueva edición: La Haya-París, Mouton et Cie., 1967. [Trad. esp.: *Las estructuras elementales del parentesco,* Buenos Aires, 1969].

1952 *Race et histoire,* Paris, Unesco (Paris, Gonthier, 1967).

1955 *Tristes tropiques,* Paris, Pion. Nueva edición, 1971. [Trad. esp.: *Tristes trópicos,* Buenos Aires, Eudeba, 1970].

1958 *Anthropologie structurale* (I), París, Plon. [Trad. esp.: *Antropología estructural* (I), Buenos Aires, Eudeba, 1968].

1962 *Le totémisme aujourd'hui,* Paris, Presses Universitaires de France. [Trad. esp.: *El totemismo en la actualidad,* México, Fondo de Cultura Económica, 1965].

1962 *La pensée sauvage,* Paris, Plon. [Trad. esp.: *El pensamiento salvaje,* México, Fondo de Cultura Económica, 1964].

1964 *Mythologiques* I: *Le cru et le cuit,* Paris, Plon. [Trad. esp.: *Mitológicas* I: *Lo crudo y lo cocido,* México, Fondo de Cultura Económica, 1968].

1967 *Mythologiques* II: *Du miel aux cendres,* Paris, Plon. [Trad. esp.: *Mitológicas* II: *De la miel a las cenizas,* México, Fondode Cultura Económica, 1972].

1968 *Mythologiques* 111: *L'origine des manières de table,* Paris, Plon. [Trad. esp.: *Mitológicas* III: *El origen de las maneras de mesa,* México, Siglo XXI, 1970].

1971 *Mytologiques* IV: *L'homme nu,* Paris, Plon. [Trad. esp.: *Mitológicas* IV: *El hombre desnudo,* México, Siglo XXI].

1971 «Race et culture», *Revue Internationale d'Sciences Sociales.*

1973 *Anthropologie structurale deux,* Paris, Plon. [Trad. esp.: *Antropología estructural dos,* México, Siglo XXI].

1975 *La vole des masques,* Ginebra, Skira.

1983 *Le Regard éloigné,* París, Plon. (Trad. esp.: *Mirando a lo lejos,* Buenos Aires, Emecé, 1986].

1984 *Paroles donnés,* París, Plon. [Trad. esp.: *Palabra dada,* Madrid, Espasa-Calpe, 1986].

1985 */xi Potière jalouse,* París, Plon. [Trad. esp.: *La alfarera celosa,* Barcelona, Paidós, 1986].

1988 *De près et de loin,* París, Odilejacob. [Trad. esp.: *De cerca y de lejos,* Madrid, Alianza, 1988].

1989 *Des Symboles et leurs doubles,* Paris, Plon.

1991 *Histoire de Lynx,* Paris, Plon. [Trad. esp.: *Historia de Lince,* Barcelona, Anagrama, 1996].

1993 *Regarder Écouter Lire,* Paris, Plon.

Raza e historia

1
Raza y cultura

Hablar de la contribución de las razas humanas a la civilización mundial podría causar sorpresa en una serie de capítulos destinados a luchar contra el prejuicio racista. Sería vano haber consagrado tanto talento y tantos esfuerzos en demostrar que nada, en el estado actual de la ciencia, permite afirmar la superioridad o inferioridad intelectual de una raza con respecto a otra, si solamente fuera para devolver subrepticiamente consistencia a la noción de raza, queriendo demostrar así que los grandes grupos étnicos que componen la humanidad han aportado, *en tanto que tales*, contribuciones específicas al patrimonio común.

Pero nada más lejos de nuestro propósito que una empresa tal, que únicamente llevaría a formular la doctrina racista a la inversa. Cuando se intenta caracterizar las razas biológicas por propiedades psicológicas particulares, uno se aleja tanto de la verdad científica definiéndolas de manera positiva como negativa. No hay que olvidar que Gobineau, a quien la historia ha hecho el padre de las teorías racistas, no concebía sin embargo, la «desigualdad de las razas humanas» de manera cuantitativa, sino cualitativa: para él las grandes razas primitivas que formaban la humanidad en sus comienzos —blanca, amarilla y negra — no eran tan desiguales en valor absoluto como diversas en sus aptitudes particulares. La tara de la degeneración se vinculaba para él al fenómeno del mestizaje, antes que a la posición de cada raza en una escala de valores común a todas ellas. Esta

tara estaba destinada pues a castigar a la humanidad entera, condenada sin distinción de raza, a un mestizaje cada vez más estimulado. Pero el pecado original de la antropología consiste en la confusión entre la noción puramente biológica de raza (suponiendo además, que incluso en este terreno limitado, esta noción pueda aspirar a la objetividad, lo que la genética moderna pone en duda) y las producciones sociológicas y psicológicas de las culturas humanas. Ha bastado a Gobineau haberlo cometido, para encontrarse encerrado en el círculo infernal que conduce de un error intelectual, sin excluir la buena fe, a la legitimación involuntaria de todas las tentativas de discriminación y de explotación.

Por eso, cuando hablamos en este estudio de la contribución de las razas humanas a la civilización, no queremos decir que-jas aportaciones culturales de Asia o de Europa, de África o de América sean únicas por el hecho de que estos continentes estén, en conjunto, poblados por habitantes de orígenes raciales distintos. Si esta particularidad existe —lo que no es dudoso— se debe a circunstancias geográficas, históricas y sociológicas, no a aptitudes distintas ligadas a la constitución anatómica o fisiológica de los negros, los amarillos o los blancos.

Pero nos ha parecido que, en la medida en que esta serie de capítulos intentaba corregir este punto de vista negativo, corría el riesgo a la vez de relegar a un segundo plano un aspecto igualmente fundamental de la vida de la humanidad: a saber, que ésta no se desarrolla bajo el régimen de una monotonía uniforme, sino a través de modos extraordinariamente diversificados de sociedades y de civilizaciones. Esta diversidad intelectual, estética y sociológica, no está unida por ninguna relación de causa-efecto a la que existe en el plano biológico, entre ciertos aspectos observables de agrupaciones humanas; son paralelas solamente en otro terreno.

Pero aquella diversidad se distingue por dos caracteres importantes a la vez. En primer lugar, tiene otro orden de valores. Existen muchas más culturas humanas que razas humanas, puesto que las primeras se cuentan por millares y las segundas por unidades: dos culturas elaboradas por hombres que pertenecen a la misma raza pueden diferir tanto o más, que dos culturas que dependen de grupos racialmente alejados. En segundo lugar, a la inversa de la diversidad entre las razas, que presenta como principal interés el de su origen y el de su distribución en el espacio, la diversidad entre las culturas plantea numerosos problemas, porque uno puede preguntarse si esta cuestión constituye una ventaja o un inconveniente para la humanidad, cuestión general que, por supuesto, se subdivide en muchas otras.

Al fin y al cabo, hay que preguntarse en qué consiste esta diversidad, a riesgo de ver los prejuicios racistas, apenas desarraigados de su base biológica, renacer en un terreno nuevo. Porque sería en vano haber obtenido del hombre de la calle una renuncia a atribuir un significado intelectual o moral al hecho de tener la piel negra o blanca, el cabello liso o rizado, por no mencionar otra cuestión a la que el hombre se aferra inmediatamente por experiencia probada: si no existen aptitudes raciales innatas, ¿cómo explicar que la civilización desarrollada por el hombre blanco haya hecho los inmensos progresos que [1] sabemos, mientras que las de pueblos de color han quedado atrás, unas a mitad de camino y otras castigadas con un retraso que se cifra en miles o en decenas de miles de años? Luego no podemos pretender haber resuelto el problema de la desigualdad de *razas* humanas negándolo, si no se examina tampoco el de la desigualdad —o el de la diversidad— de *culturas* humanas que, de hecho si no de derecho, está en la conciencia pública estrechamente ligado a él.

2
Diversidad de culturas

Para comprender cómo, y en qué medida, las culturas humanas difieren entre ellas, si estas diferencias se anulan o se contradicen, o si concurren para formar un conjunto armonioso, primero hay que intentar elaborar un inventario. Pero aquí es donde comienzan las dificultades, ya que debemos darnos cuenta de que las culturas humanas no difieren entre ellas de la misma manera, ni en el mismo plano. Primero, nosotros estamos en presencia de sociedades yuxtapuestas en el espacio, unas próximas y otras lejanas, pero mirándolo bien, contemporáneas. Seguidamente debemos contar con las formas de vida social que se han sucedido en el tiempo y que nos es imposible conocer por experiencia directa. Cualquier hombre puede convertirse en etnógrafo e ir a compartir *w situ* la existencia de una sociedad que le interese. Por el contrario, aunque llegue a ser historiador o arqueólogo, no entrará jamás en contacto directo con una civilización desaparecida si no es a través de los documentos escritos o los monumentos diseñados que esta sociedad —u otras— hayan dejado a este respecto. En fin, no hay que olvidar que las sociedades contemporáneas que no han conocido la escritura y que nosotros denominamos «salvajes» o «primitivas», estuvieron también precedidas de otras formas cuyo conocimiento es prácticamente imposible, ya fuera éste de manera indirecta. Un inventario concienzudo debe reservarse un número de casillas en blanco sin duda infinitamente más elevado que otro, en el que somos capaces de poner cualquier cosa.

Se impone una primera constatación: la diversidad de culturas humanas es, de hecho en el presente, de hecho y también de derecho en el pasado, mucho más grande y más rica que todo lo que estamos destinados a conocer jamás.

Pero aunque embargados de un sentimiento de humildad y convencidos de esta limitación, nos encontramos con otros problemas. ¿Qué hay que entender por culturas diferentes? Algunas parecen serlo, pero si emergen de un tronco común, no difieren de la misma manera que dos sociedades que en ningún momento de su desarrollo han mantenido contactos. Así, el antiguo imperio de los Incas del Perú y el de Dahomey en África difieren entre ellos de manera más absoluta que, por ejemplo el de Inglaterra y Estados Unidos hoy, aunque estas dos sociedades deben tratarse también como distintas. Por el contrario, sociedades que han entrado recientemente en contacto muy íntimo parecen ofrecer la imagen de la misma civilización a la que han accedido por caminos diferentes que no debemos dejar de lado. En las sociedades humanas hay simultáneamente a la obra, unas fuerzas que trabajan en direcciones opuestas: unas tendentes al mantenimiento e incluso a la acentuación de los particularismos, mientras las otras actúan en el sentido de la convergencia y la afinidad. El estudio de la lengua ofrece ejemplos sorprendentes de tales fenómenos: así, igual que lenguas del mismo origen tienden a diferenciarse unas respecto de las otras (tales como el ruso, el francés y el inglés), las lenguas de orígenes varios aunque habladas en territorios contiguos, desarrollan caracteres comunes. Por ejemplo, el ruso se ha diferenciado en ciertos aspectos de otras lenguas eslavas para acercarse, al menos en ciertos rasgos fonéticos a las lenguas fino-húngaras y turcas habladas en su vecindad geográfica inmediata.

Cuando estudiamos tales hechos —y otros ámbitos de la civilización como las instituciones sociales, el arte y la religión, que nos darían fácilmente otros ejemplos similares—, uno aca-

ba preguntándose si las sociedades humanas no se definen en cuanto a sus relaciones humanas, por cierto *optimum* de diversidad, más allá del cual no sabrían ir, pero en el que no pueden tampoco ahondar sin peligro. Este estado óptimo variaría en función del número de sociedades, de su importancia numérica, de su distanciamiento geográfico y de los medios de comunicación (materiales e intelectuales) de que disponen. Efectivamente, el problema de la diversidad no se plantea solamente al considerar las relaciones recíprocas de las culturas; también en el seno de cada sociedad y en todos los grupos que la constituyen: castas, clases, medios profesionales o confesionales, etc., que generan ciertas diferencias a las cuales todos conceden una enorme importancia. Podemos preguntarnos si esta *diversificación* interna no tiende a acrecentarse cuando la sociedad llega a ser desde otros puntos de vista, más voluminosa y más homogénea; tal fuera quizá, el caso de la antigua India, con la expansión de su sistema de castas tras el establecimiento de la hegemonía ariana.

Vemos pues que la noción de la diversidad de culturas humanas no debe concebirse de una manera estática. Esta diversidad no es la de un muestreo inerte o un catálogo en desuso. Sin ninguna duda, los hombres han elaborado culturas diferentes en función de la lejanía geográfica, de las propiedades particulares del medio y de la ignorancia que tenían del resto de la humanidad. Sin embargo, esto no sería rigurosamente cierto a menos que cada cultura o cada sociedad hubiera estado relacionada o se hubiera desarrollado aisladamente de las demás. Ahora bien, éste no es nunca el caso, salvo quizás en los ejemplos excepcionales de los Tasmanios (y aun aquí por un periodo limitado). Las sociedades humanas no están jamás solas; cuando parecen estar más separadas que nunca, lo están en forma de grupos o bloques. De esta manera, no es una exageración suponer que las culturas norteamericanas y sudamericanas hayan

estado casi incomunicadas con el resto del mundo por un periodo cuya duración se sitúa entre diez mil y veinticinco mil años. Este amplio fragmento de humanidad desligada consistía en una | multitud de sociedades grandes y pequeñas, que tenían contactos muy estrechos entre ellas. Y junto a diferencias debidas al aislamiento, hay otras también importantes, debidas a la proximidad: el deseo de oponerse, de distinguirse, de ser ellas mismas. Muchas costumbres nacen, no de cualquier necesidad interna o accidente favorable, sino de la voluntad de no quedar como deudor de un grupo vecino, que sometía un aspecto a un uso preciso, en el que ni siquiera se había considerado dictar reglas. En consecuencia, la diversidad de culturas humanas no debe invitarnos a una observación divisoria o dividida. Ésta no está tanto en función del aislamiento de los grupos como de las relaciones que les unen.

3
El etnocentrismo

Y, sin embargo, parece que la diversidad de culturas se presenta raramente ante los hombres tal y como es: un fenómeno natural, resultante de los contactos directos o indirectos entre las sociedades. Los hombres han visto en ello una especie de monstruosidad o de escándalo más que otra cosa. En estas materias, el progreso del conocimiento no ha consistido tanto en disipar esta ilusión en beneficio de una visión más exacta, como en aceptar o en encontrar el medio de resignarse a ella.

La actitud más antigua y que reposa sin duda sobre fundamentos psicológicos sólidos, puesto que tiende a reaparecer en cada uno de nosotros cuando nos encontramos en una situación inesperada, consiste en repudiar pura y simplemente las formas culturales: las morales, religiosas, sociales y estéticas, que estén más alejadas de aquéllas con las que nos identificamos.

«Costumbres salvajes», «eso no ocurre en nuestro país», «no debería permitirse eso», etc., y tantas reacciones groseras que traducen ese mismo escalofrío, esa misma repulsión en presencia de maneras de vivir, de creer, o de pensar que nos son extrañas. De esta manera confundía la Antigüedad todo lo que no participaba de la cultura griega (después greco-romana), con el mismo nombre de bárbaro. La civilización occidental ha utilizado después el término salvaje en el mismo sentido. Ahora bien, detrás de esos epítetos se disimula un mismo juicio: es posible que la palabra salvaje se refiera etimológicamente a la

confusión e inarticulación del canto de los pájaros, opuestas al valor significante del lenguaje humano. Y salvaje, que quiere decir «del bosque», evoca también un género de vida animal, por oposición a la cultura humana. En ambos casos rechazamos admitir el mismo hecho de la diversidad cultural; preferimos expulsar de la cultura, a la naturaleza, todo lo que no se conforma a la norma según la cual vivimos.

Este punto de vista ingenuo, aunque profundamente anclado en la mayoría de los hombres, no es necesario discutirlo porque este capítulo constituye precisamente su refutación. Bastará con comentar aquí que entraña una paradoja bastante significativa. Esta actitud de pensamiento, en nombre de la cual excluimos a los «salvajes» (o a todos aquellos que hayamos decidido considerarlos como tales) de la humanidad, es justamente la actitud más marcante y la más distintiva de los salvajes mismos. En efecto, se sabe que la noción de humanidad que engloba sin distinción de raza o de civilización, todas las formas de la especie humana, es de aparición muy tardía y de expansión limitada. Incluso allí donde parece haber alcanzado su más alto desarrollo, no hay en absoluto certeza —la historia reciente lo prueba— de que esté establecida al amparo de equívocos o regresiones. Es más, debido a amplias fracciones de la especie humana y durante decenas de milenios, esta noción parece estar totalmente ausente. La humanidad cesa en las fronteras de la tribu, del grupo lingüístico, a veces hasta del pueblo, y hasta tal punto, que se designan con nombres que significan los «hombres» a un gran número de poblaciones dichas primitivas (o a veces —nosotros diríamos con más discreción— los «buenos», los «excelentes», los «completos»), implicando así que las otras tribus, grupos o pueblos no participan de las virtudes —o hasta de la naturaleza— humanas, sino que están a lo sumo compuestas de «maldad», de «mezquindad», que son «monos de tierra» o «huevos de piojo». A menudo se llega a privar al extranjero

de ese último grado de realidad, convirtiéndolo en un «fantasma» o en una «aparición». Así se producen situaciones curiosas en las que dos interlocutores se dan cruelmente la réplica. En las Grandes Antillas, algunos años después del descubrimiento de América, mientras que los españoles enviaban comisiones de investigación para averiguar si los indígenas poseían alma o no, estos últimos se empleaban en sumergir a los prisioneros blancos con el fin de comprobar por medio de una prolongada vigilancia, si sus cadáveres estaban sujetos a la putrefacción o no.

Esta anécdota, a la vez peregrina y trágica, ilustra bien la paradoja del relativismo cultural (que nos volveremos a encontrar bajo otras formas): en la misma medida en que pretendemos establecer una discriminación entre culturas y costumbres, nos identificamos más con aquellas que intentamos negar. Al rechazar de la humanidad a aquellos que aparecen como los más «salvajes» o «bárbaros» de sus representantes, no hacemos más que imitar una de sus costumbres típicas. El bárbaro, en primer lugar, es el hombre que cree en la barbarie.

Sin lugar a dudas, los grandes sistemas filosóficos y religiosos de la humanidad —ya se trate del Budismo, del Cristianismo o del Islam; de las doctrinas estoica, kantiana o marxista— se han rebelado constantemente contra esta aberración. Pero la simple proclamación de igualdad natural entre todos los hombres y la fraternidad que debe unirlos sin distinción de razas o culturas, tiene algo de decepcionante para el espíritu, porque olvida una diversidad evidente, que se impone a la observación y de la que no basta con decir que no afecta al fondo del problema para que nos autorice teórica y prácticamente a hacer como si no existiera. Así, el preámbulo a la segunda declaración de la Unesco sobre el problema de las razas comenta juiciosamente que lo que convence al hombre de la calle de que las razas existan, es la «evidencia inmediata de sus sentidos cuando percibe

juntos a un africano, un europeo, un asiático y un indio americano».

Las grandes declaraciones de los derechos del hombre tienen también esta fuerza y esta debilidad de enunciar el ideal, demasiado olvidado a menudo, del hecho de que el hombre no realiza su naturaleza en una humanidad abstracta, sino dentro de culturas tradicionales donde los cambios más revolucionarios dejan subsistir aspectos enteros, explicándose en función de una situación estrictamente definida en el tiempo y en el espacio. Situados entre la doble tentación de condenar las experiencias con que tropieza afectivamente y la de negar las diferencias que no comprende intelectualmente, el hombre moderno se ha entregado a cientos de especulaciones filosóficas y sociológicas para establecer compromisos vanos entre estos dos polos contradictorios, y percatarse de la diversidad de culturas, cuando busca suprimir lo que ésta conserva de chocante y escandaloso para él.

No obstante, por muy diferentes y a veces extrañas que puedan ser, todas estas especulaciones se reúnen de hecho, en una sola fórmula que el término *falso evolucionismo* es sin duda el más apto para caracterizar. ¿En qué consiste? Exactamente, se trata de una tentativa de suprimir la diversidad de culturas resistiéndose a reconocerla plenamente. Porque si consideramos los diferentes estados donde se encuentran las sociedades humanas, las antiguas y las lejanas, como *estadios o etapas* de un desarrollo único, que partiendo de un mismo punto, debe hacerlas converger hacia el mismo objetivo, vemos con claridad que la diversidad no es más que aparente. La humanidad se vuelve una e idéntica a ella misma; únicamente que esta unidad y esta identidad no pueden realizarse más que progresivamente, y la variedad de culturas ilustra los momentos de un proceso que disimula una realidad más profunda o que retarda la manifestación.

Esta definición puede parecer sumaria cuando recordamos las inmensas conquistas del darwinismo. Pero ésta no es la cuestión porque el evolucionismo biológico y el pseudo-evolucionismo que aquí hemos visto, son dos doctrinas muy diferentes. La primera nace como una vasta hipótesis de trabajo, fundada en observaciones, cuya parte dejada a la interpretación es muy pequeña. De este modo, los diferentes tipos constitutivos de la genealogía del caballo pueden ordenarse en una serie evolutiva por dos razones: la primera es que hace falta un caballo para engendrar a un caballo y la segunda es que las capas del terreno superpuestas, por lo tanto históricamente cada vez más antiguas, contienen esqueletos que varían de manera gradual desde la forma más reciente hasta la más arcaica. Parece ser entonces altamente probable que *Hipparion* sea el ancestro real de *Equus Caballus*. El mismo razonamiento se aplica sin duda a la especie humana y a sus razas. Pero cuando pasamos de los hechos biológicos a los hechos de la cultura, las cosas se complican singularmente. Podemos reunir en el suelo objetos materiales y constatar que, según la profundidad de las capas geológicas, la forma o la técnica de fabricación de cierto tipo de objetos varía progresivamente. Y sin embargo, un hacha no da lugar físicamente a un hacha, como ocurre con los animales. Decir en este último caso, que un hacha evoluciona a partir de otra, constituye entonces una fórmula metafórica y aproximativa, desprovista del rigor científico que se concede a la expresión similar aplicada a los fenómenos biológicos. Lo que es cierto de los objetos materiales cuya presencia física está testificada en el suelo por épocas déterminables, lo es todavía más para las instituciones, las creencias y los gustos, cuyo pasado nos es generalmente desconocido. La noción de evolución biológica corresponde a una hipótesis dotada de uno de los más altos coeficientes de probabilidad que pueden encontrarse en el ámbito de las ciencias naturales, mientras que la noción de evo-

lución social o cultural no aporta, más que a lo sumo, un procedimiento seductor aunque peligrosamente cómodo de presentación de los hechos.

Además, la diferencia, olvidada con demasiada frecuencia, entre el verdadero y el falso evolucionismo se explica por sus fechas de aparición respectivas. No hay duda de que el evolucionismo sociológico debía recibir un impulso vigoroso por parte del evolucionismo biológico, pero éste le precede en los hechos. Sin remontarse a las antiguas concepciones retomadas por Pascal, que asemeja la humanidad a un ser vivo pasando por los estados sucesivos de la infancia, la adolescencia y la madurez, en el siglo XVIII se ven florecer los esquemas fundamentales que serán seguidamente, el objeto de tantas manipulaciones: los «espirales» de Vico, sus «tres edades» anunciando los «tres estados» de Comte y la «escalera» de Condorcet. Los dos fundadores del evolucionismo social, Spencer y Tylor, elaboran y publican su doctrina antes de *El Origen de las Especies*, o sin haber leído esta obra. Anterior al evolucionismo biológico, teoría científica, el evolucionismo social no es, sino muy frecuentemente, más que el maquillaje falseadamente científico de un viejo problema filosófico, del que no es en absoluto cierto que la observación y la inducción puedan proporcionar la clave un día.

4
Culturas arcaicas y culturas primitivas

Hemos sugerido que cada sociedad puede, desde su punto de vista, dividir las culturas en tres categorías: las que son contemporáneas pero se encuentran situadas en otro lugar del globo, las que se han manifestado aproximadamente en el mismo espacio pero han sido anteriores en el tiempo y finalmente, las que han existido a la vez en un tiempo anterior al suyo y en un espacio distinto del que ocupa esta sociedad.

Hemos visto que el conocimiento de estos tres grupos es muy desigual. En el último de los casos y cuando se trata de culturas sin estructura, sin arquitectura y con técnicas muy rudimentarias (como es el caso de la mitad de la tierra habitada y del 90 al 99 por 100, según las regiones, del lapso de tiempo transcurrido desde el comienzo de la civilización), se puede decir que no sabemos nada y que todo lo que uno intenta imaginarse a este respecto se reduce a hipótesis gratuitas.

Sin embargo, es enormemente tentador querer establecer entre las culturas del primer grupo, relaciones equivalentes a un orden de sucesión en el tiempo. ¿Cómo no evocarían las sociedades contemporáneas que han desconocido la electricidad y la máquina de vapor, la fase correspondiente al desarrollo de la civilización occidental? ¿Cómo no comparar las tribus indígenas sin escritura y sin metalurgia, que han trazado figuras en las paredes rocosas y han fabricado herramientas con las formas arcaicas de esta misma civilización, cuyos vestigios hallados en las grutas de Francia y España testifican la similitud?

Aquí es donde, sobre todo, el falso evolucionismo ha tomado rienda suelta. Y sin embargo, este juego seductor al que nos abandonamos casi irresistiblemente siempre que tenemos ocasión, es extraordinariamente pernicioso. (¿No se complace el viajero occidental en encontrar la «edad media» en Oriente, el «siglo de Luis XIV» en el Pekín anterior a la segunda guerra mundial, la «edad de piedra» entre los indígenas de Australia o Nueva Guinea?). De las civilizaciones desaparecidas no conocemos más que ciertos aspectos, y éstos son menos numerosos cuando la civilización que se considera es más antigua, puesto que los aspectos conocidos son solamente aquellos que han podido sobrevivir a la destrucción del tiempo. Luego el procedimiento consiste en tomar la parte por el todo, en concluir, del hecho de que *ciertos* aspectos de dos civilizaciones (una actual, la otra desaparecida) ofrecen parecidos, en la analogía de *todos* los aspectos. Ahora bien, no solamente este modo de razonar es lógicamente insostenible, sino que en un buen número de casos está desmentido por los hechos.

Hasta una época relativamente reciente, los Tasmanios y los Patagonios poseían instrumentos de piedra tallada, y ciertas tribus australianas y americanas los fabrican todavía. Pero el estudio de estos instrumentos nos ayuda muy poco a comprender el uso de las herramientas en la época paleolítica. ¿Cómo se utilizaban los famosos «puñetazos» cuya utilización debía ser sin embargo tan precisa, que su forma y su técnica de fabricación han quedado normalizadas de forma fija durante cien o doscientos mil años, sobre un territorio que se extiende desde Inglaterra a África del Sur y desde Francia a China? ¿Para qué servían las extraordinarias piezas levalosianas, triangulares y planas, que encontramos a cientos en los yacimientos y que ninguna hipótesis consigue explicar? ¿Cuál podía ser la tecnología de las culturas tardenosianas que han dejado tras de sí un número increíble de minúsculos trocitos de piedra tallada, con

formas geométricas infinitamente diversificadas, tan poco útiles para la escala de la mano humana? Todas estas incógnitas demuestran que entre las sociedades paleolíticas y determinadas sociedades indígenas contemporáneas, siempre existe una similitud: todas se servían de instrumentos de piedra tallada. Pero incluso en el plan tecnológico es difícil ir más lejos: el uso del material, los tipos de instrumentos y por tanto sus destinos, eran diferentes y a este respecto, unos nos enseñan poco sobre los otros. Entonces, ¿cómo podrían instruirnos sobre la lengua, las instituciones sociales y las creencias religiosas?

Una de las interpretaciones más populares que inspira el evolucionismo cultural trata de las pinturas rupestres que nos han dejado las sociedades del paleolítico medio como figuraciones mágicas vinculadas a los ritos de la caza. El recorrido del razonamiento es el siguiente: las actuales poblaciones primitivas tienen ritos de caza, que a menudo se nos presentan desprovistos de utilidad; las pinturas rupestres prehistóricas, tanto por su número como por su situación en lo más profundo de las grutas, nos parecen inútiles; sus autores eran cazadores: consiguientemente servían como ritos de caza. Es suficiente enunciar este argumento implícitamente para apreciar la inconsecuencia. Por lo demás, sobre todo entre los especialistas, es el que circula, porque los etnógrafos que tienen la experiencia de que estas poblaciones primitivas están muy naturalmente «dispuestas» al canibalismo pseudo-científico poco respetuoso para la integridad de las culturas humanas, están de acuerdo en decir que nada de los hechos observados, permite formular una hipótesis al azar sobre los documentos en cuestión.

Y como aquí hablamos de pinturas rupestres, subrayaremos que a excepción de las pinturas rupestres sudafricanas (que algunos consideran la obra de indígenas recientes), las artes «primitivas» están tan distantes del arte magdaleniense y auriñaciano como del arte europeo contemporáneo, ya que estas artes

se caracterizan por un alto grado de estilización que alcanza las deformaciones más extremas, mientras que el arte prehistórico ofrece un realismo sobrecogedor. Uno podría estar tentado de ver en este último retraso el origen del arte europeo, pero sería inexacto pues en el mismo territorio, el arte paleolítico ha seguido otras formas que no tenían el mismo carácter. La continuidad del emplazamiento geográfico no cambia nada el hecho de que sobre el mismo suelo se hayan sucedido poblaciones diferentes, ignorantes o despreocupadas de la obra de sus predecesores, y trayendo cada una consigo creencias, técnicas y estilos opuestos.

Por el estado de sus civilizaciones, la América precolombina evoca la víspera del descubrimiento, el periodo neolítico europeo. Sin embargo, esta asunción ya no resiste el examen: en Europa la agricultura y la domesticación de animales van a la par, mientras que en América un desarrollo excepcionalmente promovido de la primera, se acompaña de una casi total ignorancia (o, en todo caso, de una extrema limitación) de la segunda. En América, el utensilio lítico se perpetúa en una economía agrícola que en Europa se asocia al inicio de la metalurgia.

Es inútil multiplicar los ejemplos porque las tentativas de conocer la riqueza y las características de las culturas humanas, y de reducirlas al estado de réplicas desigualmente retrasadas de la civilización occidental, tropiezan con otra dificultad que es mucho más profunda: en general (y hecha la excepción de América, a la que volveremos), todas las sociedades humanas tienen tras ellas un pasado con la misma escala de valores aproximadamente. Para considerar ciertas sociedades como «etapas» del desarrollo de otras determinadas, habrá que admitir que, cuando en estas últimas pasaba algo, en aquéllas no pasaba nada —o muy pocas cosas—. De hecho, hablamos con naturalidad de los «pueblos sin historia» (para criticar quizá a los que son más felices). Esta fórmula elíptica sólo significa que la his-

toria es y quedará desconocida, pero no que no exista. Durante decenas y hasta cientos de miles de años, allá lejos también ha habido hombres que han amado, odiado, sufrido, inventado y combatido. En verdad no existen pueblos infantiles; todos son adultos. Incluso aquellos que no han conservado el diario de su infancia y su adolescencia.

Sin duda podríamos decir que las sociedades humanas han utilizado desigualmente un tiempo pasado que, para algunas, incluso habría sido tiempo perdido; que unas trabajaban por cuatro mientras que otras vagaban a lo largo del camino. Así llegaríamos a distinguir entre dos clases de historias: una historia progresiva, adquisitiva, que acumula los hallazgos y las invenciones, y otra historia quizá igualmente activa y que utiliza los mismos talentos, pero que carecería del don sintético, que es el privilegio de la primera. Cada innovación, en lugar de añadirse a las anteriores orientadas en el mismo sentido, se disolvería en una especie de flujo ondulante que nunca llegaría a separarse por mucho tiempo de la dirección primitiva. Esta concepción nos parece mucho más flexible y matizada que los pareceres simplistas a los que hemos hecho justicia en párrafos precedentes. Le podemos hacer un sitio en nuestro ensayo de interpretación de la diversidad de culturas, sin faltar a la justicia con ninguna. Pero antes de llegar ahí, hay que examinar varias cuestiones.

5
La idea del progreso

Primero debemos considerar las culturas que pertenecen al primero de los grupos que hemos diferenciado: aquellas que han precedido históricamente a la cultura —sea cual fuere— en cuyo punto de vista nos situamos. La posición de éstas es mucho más complicada que en los casos considerados con anterioridad, puesto que la hipótesis de una evolución que parece tan cierta y frágil cuando se utiliza para jerarquizar a las sociedades contemporáneas distanciadas en el espacio, parece aquí difícilmente rebatible e incluso directamente testificada por los hechos. Sabemos, por el testimonio concordante de la arqueología, la prehistoria y la paleontología, que la Europa actual estuvo habitada al principio por diversas especies del *Homo* que utilizaban herramientas de sílex groseramente talladas; que a estas primeras culturas han sucedido otras, en las que la talla de la piedra se afina; después se acompañan del pulido y del trabajo del hueso y del marfil; que la cerámica, el tejido, la agricultura y el ganado siguieron en su aparición, asociados progresivamente a la metalurgia, de la que también podemos distinguir las etapas. Estas formas sucesivas se ordenan pues en el sentido de una evolución y de un progreso: unas son superiores y las otras inferiores. Pero si todo esto es cierto, ¿cómo es que estas distinciones no han reaccionado inevitablemente ante la manera en que tratamos las formas contemporáneas, sino presentando entre ellas separaciones análogas? Nuestras conclusiones corren el riesgo de estar en tela de juicio por este nuevo giro.

Los progresos realizados por la humanidad desde sus orígenes son tan manifiestos y tan obvios que toda tentativa de discutirlos se reduciría a un ejercicio de retórica. Y no obstante, no resulta fácil imaginarlos ordenados en una serie regular y continua. Hace unos cincuenta años, los sabios utilizaban para presentarlos esquemas de una simplicidad admirable: la edad de la piedra tallada, la edad de la piedra pulida y las edades del cuero, del bronce y del hierro. Todo esto es demasiado cómodo. Hoy sospechamos que el pulido y la talla de la piedra han existido conjuntamente. El que la segunda técnica eclipse completamente a la primera, no es como resultado de un progreso técnico que brota espontáneamente de la etapa anterior, sino de una tentativa de copiar, en piedra, las armas y los utensilios de metal que poseían las civilizaciones más «avanzadas», pero de hecho contemporáneas a sus imitadoras. De manera inversa, la cerámica, que la creíamos propia de la «edad de la piedra pulida», está asociada a la talla de la piedra en determinadas regiones del norte de Europa. Por no considerar más que el periodo de la piedra tallada, o paleolítico, se pensaba ya hace algunos años, que las distintas formas de esta técnica —que caracterizan respectivamente a las industrias «de núcleos», industrias «de fragmentos» e industrias «de láminas»— correspondían a un progreso histórico en tres etapas que se han denominado paleolítico inferior, paleolítico medio y paleolítico superior. Hoy admitimos que estas tres formas han coexistido constituyendo, no etapas de un progreso en un sentido único, sino aspectos o, como hemos dicho, «semblantes» de una realidad dudosamente estática; aunque sometida a variaciones y transformaciones muy complejas. Efectivamente, el Levalosiano que ya hemos citado y cuyo florecimiento se sitúa entre el 250 y 70 milenio antes de la era cristiana, alcanzó una perfección en la técnica de la talla que casi no se volverá a encontrar más que al final del neolítico, de doscientos cuarenta y cinco a sesenta y cinco mil años

más tarde, y que tendríamos mucha dificultad en reproducir hoy.

Todo lo que es cierto de las culturas lo es también del plano de las razas sin que podamos establecer (en razón de escalas de valores distintas) ninguna correlación entre los dos procesos. En Europa, el hombre del Neanderthal no ha precedido a las formas más antiguas de *Homo Sapiens*; éstas últimas han sido contemporáneas, quizá hasta sus antecesores. Y no se excluye que los tipos más variables de *homines* hayan coexistido en el tiempo cuando no en el espacio: «pigmeos» de África del Sur, «gigantes» de China e Indonesia, etc.

De nuevo, nada de esto pretende negar la realidad de un progreso de la humanidad, sino invitarnos a concebirlo con más prudencia. El avance de los conocimientos prehistóricos y arqueológicos tiende a *graduar en el espacio* las formas de civilización que tendíamos a imaginar como *escalonadas en el tiempo*. Esto significa dos cosas: en primer lugar, que el progreso (si este término procede aún para designar una realidad muy diferente a la que habíamos aplicado en un principio) no es ni necesario ni continuo; procede a saltos, a brincos, o como dirían los biólogos, mediante mutaciones. Estos saltos y brincos no consisten en avanzar siempre en la misma dirección; vienen acompañados de cambios de orientación, un poco como el caballo del ajedrez, que tiene siempre a su disposición varias progresiones pero nunca en el mismo sentido. La humanidad en progreso no se parece en absoluto a una persona que trepa una escalera e imprime con cada movimiento, un ritmo nuevo a todos aquéllos con los que ha logrado conquistas. La humanidad evoca más bien al jugador cuya suerte está repartida entre varios dados, y que cada vez que los tira, los ve esparcirse por el tapete dando muchos resultados diferentes. Lo que ganamos con uno, estamos siempre expuestos a perderlo con otro. Sólo de vez en

cuando la historia es acumulativa, es decir, que los resultados se suman para formar una combinación favorable.

Que la historia acumulativa no tenga el privilegio de una civilización o de un periodo de la historia, lo demuestra el ejemplo de América de manera convincente. Este inmenso continente ve llegar al hombre, sin duda en pequeños grupos de nómadas pasando el estrecho de Bering gracias a las últimas glaciaciones, en una fecha que no sería muy anterior al milenio 20. En veinte o veinticinco mil años, estos hombres consiguen una de las más asombrosas demostraciones de la historia acumulativa que han ocurrido en el mundo: explotar de arriba abajo los recursos de un medio natural nuevo; dominar (junto a ciertas especies animales) las más variadas especies vegetales para su alimento, sus remedios y sus venenos, y —hecho inusual en otras partes— producir sustancias venenosas como la manioca desempeñando la función de alimento base, u otras, como estimulante o anestésico; coleccionar ciertos venenos o estupefacientes en función de especies animales sobre las cuales, cada uno de ellos ejerce una acción electiva; desarrollar ciertas industrias como la textil, la cerámica y el trabajo de los metales preciosos hasta su perfección. Para apreciar esta inmensa obra, basta con medir la aportación de América a las civilizaciones del Antiguo Mundo. En primer lugar la patata, el caucho, el tabaco y la coca (base de la moderna anestesia) que con nombres sin duda diversos, constituyen cuatro pilares de la cultura occidental. El maíz y el cacahuete que debían revolucionar la economía africana antes quizá de generalizarse en el régimen alimentario europeo. Después el cacao, la vainilla, el tomate, la pifia, el pimiento, varias especies de judías, algodones y cucurbitáceas. En fin, el cero, base de la aritmética e indirectamente de las matemáticas modernas, era concebido y utilizado por los Mayas por lo menos medio milenio antes de su descubrimiento por los sabios indios, de quienes Europa lo ha recibido por me-

diación de los árabes. Por esta razón, quizá su calendario era, en la misma época, más exacto que el del Antiguo Mundo. La cuestión de saber si el régimen político de los Incas era socialista o totalitario ya ha dejado correr mucha tinta. De todas maneras, sobresalían las formas más modernas e iba muchos siglos por delante de fenómenos del mismo tipo. El curare, que ha vuelto a ser objeto de atención recientemente, nos recordaría si lucra necesario, que los conocimientos científicos de los indígenas americanos aplicados a tantas sustancias vegetales inusadas en el resto del mundo, pueden todavía proporcionar a éste importantes aportaciones.

6
Historia estacionaria e historia acumulativa

La discusión del ejemplo americano que precede, debe invitarnos a seguir nuestra reflexión sobre la diferencia entre «historia estacionaria» e «historia acumulativa». Si hemos concedido a América el privilegio de la historia acumulativa, ¿no es, en efecto, porque solamente le reconocemos la paternidad de cierto número de aportaciones que les hemos tomado prestadas o que se parecen a las nuestras? Pero ¿cuál sería nuestra posición, en presencia de una civilización que sintiera apego por desarrollar valores propios y que ninguno fuera capaz de interesar a la civilización del observador? ¿No llevaría esto a calificar a esta civilización de estacionaria? En otras palabras, la distinción entre las dos formas de historia, ¿depende de la naturaleza intrínseca de las culturas a las que se aplica, o no resulta de la perspectiva etnocéntrica en la cual nos situamos siempre nosotros para evaluar una cultura diferente? De ese modo, nosotros consideraríamos como acumulativa toda cultura que se desarrollara en un sentido análogo al nuestro, o sea, cuyo desarrollo tuviera *significado* para nosotros. Mientras que las otras culturas nos resultarían estacionarias, no necesariamente porque (o sean, sino porque su línea de desarrollo no significa nada para nosotros; no es ajustable a los términos del sistema de referencia que nosotros utilizamos.

Que tal es el caso, resulta de un examen incluso somero, de las condiciones en que nosotros aplicamos la distinción entre

las dos historias: no con el fin de caracterizar sociedades diferentes a la nuestra, sino su interior mismo. La aplicación es más frecuente de lo que creemos. Las personas de edad consideran generalmente estacionaria la historia que transcurre en su vejez, en oposición a la historia acumulativa de la que en sus años jóvenes han sido testigos. Una época en la que ya no están activamente comprometidos, o ya no realizan una labor, deja de tener sentido para ellos: allí no ocurre nada, o lo que ocurre no ofrece a sus ojos más que caracteres negativos. Por otro lado, sus nietos viven este periodo con todo el fervor que sus antecesores han olvidado. Los adversarios de un régimen político no reconocen con facilidad que éste evoluciona; lo condenan en bloque, lo expulsan fuera de la historia, como una especie de entreacto monstruoso al final del cual sólo se reanuda la vida. Otra muy distinta es la concepción de los partidarios y tanto más, digámoslo, cuanto que participan estrechamente y en un rango elevado, del funcionamiento del aparato. La historicidad, o para decirlo exactamente, la *sucesibilidad* de una cultura o de un proceso cultural, no dependen entonces de sus propiedades intrínsecas sino de la situación en la que nosotros nos encontramos en relación a ellas, del número y de la diversidad de nuestros intereses en juego con los suyos.

La oposición entre culturas progresivas y culturas inertes parece pues resultar, primero, de una diferencia de localización. Para el observador que con un microscopio ha «enfocado» a cierta distancia medida con el objetivo y siendo la diferencia de algunas centésimas de milímetros solamente, los cuerpos situados a uno y otro lado aparecen confusos y mezclados o incluso ni aparecen: se ve a través. Otra comparación permitirá descubrir la misma ilusión. Hs la que empleamos para explicar los primeros elementos de la teoría de la relatividad. Con el fin de demostrar que la dimensión y la velocidad de desplazamiento de los cuerpos no son valores absolutos sino fun-

ciones de la posición del observador, se hace ver que, para un viajero sentado junto a la ventana de un tren, la velocidad y longitud de otros trenes varían según se desplacen en el mismo sentido o en sentido opuesto. Ahora bien, todo miembro de una cultura es tan estrechamente solidario con ella como este viajero ideal lo es con su tren, puesto que desde nuestro nacimiento, el medio ambiente hace penetrar en nosotros de muchos modos conscientes e inconscientes, un complejo sistema de referencia consistente en juicios de valor, motivaciones y puntos de interés, donde se comprende la visión reflexiva que nos impone la educación del devenir histórico ele nuestra civilización, sin la cual, ésta llegaría a ser impensable o aparecería en contradicción con las conductas reales. Nosotros nos movemos literalmente con este sistema de referencias, y las realidades culturales del exterior no son observables más que a través de las deformaciones que el sistema le impone, cuando no nos adentra más en la imposibilidad de percibir lo que es.

En gran medida, la distinción entre las «culturas que se mueven» y las «culturas que no se mueven» se explica por la misma diferencia de posición que hace que, para nuestro viajero, un tren en movimiento se mueva o no se mueva. Ciertamente, a pesar de una diferencia cuya importancia aparecerá plenamente el día —del que ya podemos entrever la lejana venida— que busquemos formular una teoría de la relatividad generalizada en otro sentido que el de Einstein; queremos decir que se aplique a la vez a las ciencias físicas y a las ciencias sociales: tanto en unas como en otras, todo parece ocurrir de manera simétrica pero inversa. Para el observador del mundo físico (como lo demuestra el ejemplo del viajero), los sistemas que evolucionan en el mismo sentido que el suyo parecen inmóviles, mientras que los más rápidos son aquellos que evolucionan en sentidos distintos. Ocurre lo contrario con las culturas puesto que nos parecen mucho más activas al moverse en el sentido de la nues-

tra, y estacionarias cuando su orientación diverge. Pero en el caso de las ciencias del hombre, el factor velocidad no tiene más que un valor metafórico. Para hacer la comparación válida, hay que reemplazarlo por el de la *información* y *significado*. Pero nosotros sabemos que es posible acumular mucha más información sobre un tren que se mueve paralelamente al nuestro y a una velocidad similar (como examinar la cara de los viajeros, contarlos, etc.), que sobre un tren que nos adelanta o que adelantamos a muchísima velocidad, o que nos parece mucho más corto al circular en otra dirección. Como mucho, el tren pasa tan deprisa que sólo conservamos una impresión confusa donde los mismos signos de velocidad están ausentes; eso ya no es un tren, ya no significa nada. Luego parece haber una relación entre la noción física del *movimiento aparente* y otra noción que depende de la física, de la psicología y de la sociología: la *cantidad de información* susceptible de «pasar» entre dos individuos o grupos, en función de la mayor o menor diversidad de sus respectivas culturas.

Cada vez que nos inclinamos a calificar una cultura humana de inerte o estacionaria, debemos preguntarnos si este inmovilismo aparente no resulta de la ignorancia que tenemos de sus verdaderos intereses, conscientes o inconscientes, y si teniendo criterios diferentes a los nuestros, esta cultura no es para nosotros víctima de la misma ilusión. Dicho con otras palabras, nos encontraríamos una a la otra desprovistas de interés simplemente porque no nos parecemos.

La civilización occidental se ha orientado enteramente, desde hace dos o tres siglos, a poner a disposición del hombre medios mecánicos cada vez más poderosos. Si se adopta este criterio, haremos de la cantidad de energía disponible por habitante, la expresión de más o menos desarrollo de las sociedades humanas. La civilización occidental con forma norteamericana ocupará el primer sitio, le seguirán las sociedades europeas, lle-

vando a remolque una masa de sociedades asiáticas y africanas que rápidamente se volverán iguales. Pero estos centenares hasta miles de sociedades que llamamos «insuficientemente desarrolladas» y «primitivas», que se fusionaron en un conjunto confuso al considerarlas bajo el aspecto que acabamos de citar (y que no es en absoluto adecuado para calificarlas, porque esta línea de desarrollo o les falta, u ocupa en ellas un lugar muy secundario), se sitúan en las antípodas unas de otras. Así, según el punto de vista elegido, llegaríamos a diferentes clasificaciones.

Si el criterio seguido hubiera sido el grado de aptitud para triunfar en los medios geográficos más hostiles, no hay ninguna duda de que los esquimales por un lado y los beduinos por el otro, se llevarían la palma. La India ha sabido mejor que ninguna otra civilización, elaborar un sistema filosófico-religioso, y China un género de vida, capaz de reducir las consecuencias psicológicas de un desequilibrio demográfico. Hace ya trece siglos, el Islam formuló una teoría de la solidaridad de todas las formas de la vida humana: técnica, económica, social y espiritual, que occidente no hallaría sino muy recientemente, con ciertos aspectos del pensamiento marxista y del nacimiento de la etnología moderna. Se sabe el lugar preeminente que esta visión profética ha permitido ocupar a los árabes en la vida intelectual de la Edad Media. Occidente, maestro de las máquinas, atestigua conocimientos muy elementales sobre la utilización y recursos de esta máquina suprema que es el cuerpo humano. Por el contrario, en este ámbito, como en este otro conexo de las relaciones entre la física y la moral, Oriente y el Extremo Oriente poseen un avance de varios milenios. Ellos han producido estos vastos conjuntos teóricos y prácticos que son el yoga de la India, las técnicas de aliento chinas o la gimnasia visceral de los antiguos maoris. La agricultura sin tierra, desde hace poco a la orden del día, fue practicada durante varios siglos por determinados pueblos polinesios que también hubieran podido

enseñar al mundo el arte de la navegación, y que lo han modificado profundamente, en el siglo XVIII, revelándole un tipo de vida social y moral más libre y generosa de lo que se conocía.

En lo que concierne a la organización de la familia y a la armonización de las relaciones entre grupo familiar y grupo social, los australianos, rezagados en el plan económico, ocupan un lugar tan avanzado en comparación con el resto de la humanidad, que para comprender los sistemas de reglas elaborados por ellos de manera consciente y reflexiva, es necesario recurrir a las formas más sofisticadas de las matemáticas modernas. Ellos son los que verdaderamente han descubierto que los lazos del matrimonio forman el cañamazo en el que las otras instituciones sociales no son más que bordados, ya que incluso en las sociedades modernas donde el papel de la familia tiende a restringirse, la intensidad de los lazos familiares no es menor. Esta intensidad solamente se amortigua en los límites de un círculo más estrecho, al cual vienen a relevarla en seguida otros lazos interesantes para otras familias. La articulación de las lamillas por medio de matrimonios cruzados puede conducir a la formación de grandes bisagras que mantienen todo el edificio social y que le proporcionan su elasticidad. Con admirable lucidez, los australianos han elaborado la teoría de este mecanismo y han inventariado los principales métodos que permiten realizarlo, con las ventajas e inconvenientes que conllevan cada uno. De este modo, han superado el plan de observación empírica para elevarse al conocimiento de leyes matemáticas que rigen el sistema. Tanto es así, que no es en absoluto exagerado ver en ellos no sólo a los fundadores de toda la sociología general, sino también a los verdaderos introductores de la medida en las ciencias sociales.

La riqueza y la audacia de la invención estética de los melanesios y su talento para integrar en la vida social los productos más oscuros de la actividad inconsciente de la mente, constitu-

yen una de las cumbres más altas que los hombres hayan alcanzado en estas direcciones. La aportación de África es más compleja y también más oscura, porque solamente en fecha reciente se ha comenzado a sospechar la importancia de su tarea como *melting pot* cultural del Antiguo Mundo: lugar donde todas las influencias vienen a fundirse para repartirse o quedar reservadas, pero siempre transformadas en sentidos nuevos. La civilización egipcia, cuya importancia para la humanidad es sabida, sólo es inteligible como una obra común de Asia y África y los grandes sistemas políticos de la antigua África. Sus construcciones jurídicas, sus doctrinas filosóficas ocultas por mucho tiempo a los occidentales, sus artes plásticas y su música, que exploran metódicamente todas las posibilidades ofrecidas por cada medio de expresión, son muchos indicios de un pasado extraordinariamente fértil. Además está directamente testificado por la perfección de antiguas técnicas del bronce y del marfil, que sobrepasan con mucho todo lo que Occidente practicaba en estos campos en la misma época. Ya hemos evocado la aportación americana; es inútil volver a ella ahora.

Además, no son en absoluto en estas aportaciones fragmentadas donde debe fijarse la atención, porque cabría el riesgo de darnos una idea doblemente falsa de una civilización mundial hecha como el traje de un arlequín. Ya hemos tenido bastante en cuenta todas las propiedades: la fenicia para la escritura; la china para el papel, la pólvora y la brújula; la india para el vidrio y el acero… Estos elementos son menos importantes que la manera de agruparlos, retenerlos o excluirlos de cada cultura. Y lo característico de cada una de ellas reside básicamente en su manera particular de resolver los problemas, de poner en perspectiva los valores, que son aproximadamente los mismos para todos los hombres, porque todos los hombres sin excepción poseen un lenguaje, unas técnicas, un arte, unos conocimientos de tipo científico, unas creencias religiosas y una orga-

nización social, económica y política. Pero esta dosificación no es nunca exactamente la misma para cada cultura, y la etnología moderna se acerca más a descifrar los orígenes secretos de estas opciones, más que elaborar un inventario de trazos inconexos.

7
El lugar de la civilización occidental

Quizá se formulen objeciones contra tal argumento debido a su carácter teórico. Nosotros diríamos que en el plano de una lógica abstracta, es posible que ninguna cultura sea capaz de emitir un juicio verdadero sobre otra, puesto que una cultura no puede evadirse de ella misma sin que su apreciación quede por consiguiente, presa de un relativismo sin apelación. Pero miren a su alrededor, estén atentos a lo que pasa en el mundo hace un siglo y todas sus especulaciones se vendrán abajo. Lejos de permanecer encerradas en ellas mismas, todas las civilizaciones reconocen una tras otra, la superioridad de una entre ellas, que es la civilización occidental. ¿No vemos cómo el mundo entero toma prestado progresivamente de ella sus técnicas, su género de vida, su modo de entretenerse e incluso su modo de vestir? Igual que probaba Diogenes el movimiento en marcha, es la marcha misma de las culturas humanas la que desde las vastas civilizaciones de Asia hasta las tribus perdidas de la jungla brasileña o africana, prueban, por adhesión unánime sin precedente en la historia, que una de las formas de civilización humana es superior a todas las demás: lo que los países «poco desarrollados» reprochan a los otros en las asambleas internacionales, no es que los occidentalicen, sino no darles con bastante rapidez los medios de occidentalizarse.

Llegamos al punto más sensible de nuestro debate; no serviría de nada querer defender lo propio de las culturas humanas contra ellas mismas. Además: es dificilísimo para el etnólogo

aportar un juicio justo de un fenómeno como la universalización de la civilización occidental, y ello por varias razones. Primero, la existencia de una civilización mundial es un hecho probablemente único en la historia, o cuyos precedentes habría que buscarlos en una prehistoria lejana, de la cual no sabemos casi nada. Seguidamente, reina una gran incertidumbre por la consistencia del fenómeno en cuestión. De hecho, ocurre que desde hace un siglo y medio, la civilización occidental tiende a expandirse en el mundo en su totalidad, o en algunos de sus elementos clave como la industrialización, y que en la medida en que otras culturas buscan preservar cualquier cosa de su herencia tradicional, esta tentativa se reduce generalmente a las superestructuras, o sea, a los aspectos más frágiles, que se supone serán barridos por las profundas transformaciones que culminen. Pero el fenómeno sigue su curso y nosotros aún no conocemos el resultado. ¿Acabará con una occidentalización total del mundo con las variantes rusa o americana? ¿Aparecerán fórmulas sincréticas, tal y como percibimos esa posibilidad para el mundo islámico, India y China? ¿O bien el movimiento de flujo toca ya a su fin y va a reabsorverse, estando el mundo occidental próximo a sucumbir como esos monstruos prehistóricos, a una expansión física, incompatible con los mecanismos internos que le aseguran su existencia? Teniendo en cuenta todas estas reservas, llegaremos a evaluar el proceso que tiene lugar ante nuestros ojos, del cual somos consciente o inconscientemente, los agentes, los auxiliares o las víctimas.

Comenzaremos por comentar que esta adhesión al género de vida occidental o a ciertos aspectos suyos, está muy lejos de ser lo espontánea que a los occidentales les gustaría creer. No es tanto el resultado de una decisión libre, como la ausencia de elección. La civilización occidental ha establecido sus soldados, sus factorías, sus plantaciones y sus misioneros en el mundo entero; ha intervenido directa o indirectamente en la vida de

las poblaciones de color; ha cambiado de arriba abajo su modo tradicional de existencia, bien imponiendo el suyo o instaurando condiciones que engendrarían el hundimiento de los cuadros existentes sin reemplazarlos por otra cosa. Los pueblos sojuzgados o desorganizados no podían más que aceptar las soluciones de reemplazo que se les ofrecía, o si no estaban dispuestos, esperar a unirse lo suficiente para estar en condiciones de combatirles en el mismo terreno, (ion la ausencia de esta desigualdad, por lo que a sus fuerzas se refiere, las sociedades no se entregan tan fácilmente. Su *Weltanschauung* está más cerca de la de las tribus pobres de Brasil oriental, donde el etnógrafo Curt Nimuendaju había sabido hacerse adoptar, y por quien los indígenas sollozaban de compasión por la idea de los sufrimientos que debía haber soportado, cada vez que volvía con ellos después de una estancia en los núcleos civilizados, lejos del único sitio —su pueblo— donde ellos juzgaban que la vida valía la pena vivirse.

De cualquier modo, al formular esta reserva, lo único que hemos hecho es desplazar la cuestión. Si no es el consentimiento lo que funda la superioridad occidental, ¿no es entonces la energía mayor de que dispone, la que precisamente le ha permitido forzar el consentimiento? Ahora llegamos al meollo, ya que esta desigualdad de fuerzas no depende de la subjetividad colectiva, como los hechos de la adhesión que recordábamos hace un momento. Es un fenómeno objetivo que sólo el nombramiento de causas objetivas puede explicar.

No se trata de emprender aquí un estudio de la filosofía de las civilizaciones. Nos puede ocupar varios volúmenes discutir sobre la naturaleza de los valores profesados por la civilización occidental. Nosotros trataremos únicamente los más manifiestos, los que están menos sujetos a controversia. Parece ser que se reducen a dos: por un lado la civilización occidental, según la expresión de M. Leslie White, procura incrementar conti-

nuamente la cantidad de energía disponible por habitante, y por otro, proteger y prolongar la vida humana. En resumidas cuentas, se puede considerar que el segundo aspecto es una modalidad del primero puesto que la cantidad de energía disponible aumenta, en valor absoluto, con la duración y el interés de la existencia individual. Para evitar toda discusión, también se admitirá / de entrada que estos caracteres pueden ir acompañados de fenómenos compensatorios que sirvan, de alguna manera, de freno, como las grandes masacres que constituyen las guerras mundiales, y la desigualdad que preside la repartición de la energía disponible entre los individuos y las clases.

Dicho esto, enseguida constataremos que si la civilización en efecto se ha consagrado a estas tareas con un exclusivismo en el que quizá reside su debilidad, no es ciertamente la única.

Todas las sociedades humanas desde los tiempos más remotos han actuado en el mismo sentido, y son las sociedades más lejanas y arcaicas, que nosotros equipararíamos encantados a los pueblos «salvajes» de hoy, las que han culminado los progresos más decisivos en este campo. Actualmente, estos últimos constituyen aún la mayor parte de lo que nosotros denominamos civilización. Nosotros dependemos todavía de los inmensos descubrimientos que han marcado lo que llamamos, sin ninguna exageración, la revolución neolítica: la agricultura, la ganadería, la cerámica, la industria textil… A todas estas «artes de la civilización», nosotros hemos aportado solamente perfeccionamientos desde hace ocho mil o diez mil años.

Es cierto que determinadas personas tienen la molesta tendencia a reservar el privilegio del esfuerzo, de la inteligencia, y de la imaginación a los descubrimientos recientes, mientras que los que la humanidad ha culminado en su periodo «bárbaro» serían producto del azar, y éste no tendría más que como mucho, algún mérito. Esta aberración nos parece muy grave y muy extendida, y está tan profundamente orientada a impedir

una visión exacta del intercambio entre las culturas, que nosotros creemos indispensable disiparla por completo.

8
Azar y civilización

En los tratados de etnología —y no en pocos— se lee que el hombre debe el conocimiento del fuego al azar de un rayo o al incendio de una maleza; que el descubrimiento de un ave accidentalmente asada en esas condiciones, le reveló la cocción de los alimentos; que la invención de la cerámica resulta del olvido de una bolita de arcilla en la proximidad de un hogar. Se diría que en un principio, el hombre habría vivido en una especie de edad de oro tecnológica, donde las invenciones se cosechaban con la misma facilidad que las frutas o las flores. Al hombre moderno le serían reservadas las fatigas de la labor y las iluminaciones del genio.

Esta visión infantil proviene de una total ignorancia de la complejidad y diversidad de las operaciones implícitas en las técnicas más elementales. Para fabricar una herramienta tallada eficaz, no basta con golpear contra una piedra hasta que eso salga; nos hemos dado bien cuenta de ello el día que intentamos reproducir los principales tipos de herramientas prehistóricas. Entonces —observando la misma técnica que aún poseían los indígenas— descubrimos la complicación de los procedimientos indispensables que van a veces hasta la fabricación preliminar de verdaderos «aparatos de cortar»: martillos con contrapeso para controlar el impacto y su dirección, dispositivos amortiguadores para evitar que la vibración haga estallar en pedazos el resto del objeto. Se necesita además un vasto conjunto de nociones sobre el origen local, los procedimientos de

extracción, la resistencia y la estructura de los materiales utilizados, un entrenamiento muscular apropiado, el conocimiento de la «habilidad manual», etc. En una palabra, una verdadera «liturgia» que corresponde *mutatis mutandi* a los diversos capítulos de la metalurgia.

De igual manera, los incendios naturales pueden a veces quemar o asar, pero es muy difícil concebir (excepto los casos de fenómenos volcánicos cuya distribución geográfica es limitada) que hagan hervir o cocer al vapor. Ahora bien, estos métodos de cocción no son mucho menos universales que aquéllos, por lo tanto no hay razón para excluir el acto inventivo que ciertamente se ha requerido para los últimos métodos, cuando se quieren explicar los primeros.

La alfarería ofrece un excelente ejemplo porque una creencia muy extendida, mantiene que no hay nada más simple que horadar un terrón de arcilla y endurecerlo al fuego. Inténtelo. Primero hay que encontrar arcillas apropiadas para la cocción. Pero si para este fin se necesita un gran número de condiciones naturales, ninguna será suficiente porque ninguna arcilla sin mezclar con un cuerpo inerte, elegido en función de sus características particulares, daría después de la cocción un recipiente utilizable. Hay que elaborar las técnicas de modelado que permiten realizar la hazaña de mantener en equilibrio durante un tiempo apreciable y de modificar a la vez, un cuerpo plástico que no se «tiene». En fin, hay que descubrir el combustible concreto, la forma del hogar, el tipo de calor y la duración de la cocción que permiten hacerlo sólido e impermeable, a través de todos los escollos, crujidos, desmoronamientos y deformaciones. Podríamos multiplicar los ejemplos.

Todas estas operaciones son demasiado numerosas y complejas para que el azar pueda tenerlo en cuenta. Cada una de ellas, tomada aisladamente, no significa nada. Sólo su combinación imaginada, deseada, procurada y experimentada puede

producir el logro. El azar existe sin duda, pero no da ningún resultado por sí solo. Durante dos mil quinientos años más o menos, el mundo occidental ha conocido la existencia de la electricidad —descubierta sin duda por azar—, pero este azar hubiera quedado estéril si no es por los esfuerzos intencionados y dirigidos por las hipótesis de los Amperio y los Faraday. El azar no ha desempeñado un papel mayor en la invención del arco, el bumerang o la cerbatana, en el nacimiento de la agricultura y la ganadería, como en el descubrimiento de la penicilina —del que se dice por lo demás, que no ha estado ausente. Debemos por lo tanto distinguir con cuidado la transmisión de la técnica de una generación a otra, hecha siempre con una facilidad relativa gracias a la observación y la práctica cotidiana, y a la creación o mejora de las técnicas en el seno de cada generación. Estas técnicas siempre suponen el mismo poder imaginativo y los mismos esfuerzos encaminados por parte de ciertos individuos, sea cual sea la técnica particular que hayamos visto. Las sociedades que llamamos primitivas son más ricas en Pasteur y Palissy que las otras.

Volveremos a encontrarnos con el azar y la posibilidad dentro de poco, pero en otro sitio y con otra función. No los utilizaremos para explicar con desgana el nacimiento de invenciones ya preparadas, sino para explicar un fenómeno que se sitúa en otro nivel de la realidad: a saber, que pese a una dosis de imaginación, de invención, de esfuerzo creador, que por supuesto, cabe suponer hay más o menos constante a lo largo de la historia de la humanidad, esta combinación no determina mutaciones culturales importantes excepto en determinados periodos o lugares, porque para llegar a este resultado, los factores puramente psicológicos no son suficientes: primero éstos deben encontrarse presentes, con una orientación similar y en un número suficiente de individuos para que el creador sea rápidamente confirmado por un público. Y esta condición de-

pende a su vez de la reunión de un número considerable de otros factores de naturaleza histórica, económica y sociológica.

Para explicar las diferencias en el curso de las civilizaciones, tendríamos que recurrir a conjuntos de causas tan complejas y discontinuas que serían incognoscibles, bien por razones prácticas o incluso por razones teóricas como la aparición, imposible de evitar, de perturbaciones asociadas a las técnicas de observación. Efectivamente, para desenredar una madeja de hebras tan numerosas como apretadas, lo menos que se podría hacer es someter a la sociedad considerada (y también el mundo que la rodea), a un estudio etnográfico global y de cada momento. Sin precisar siquiera la enormidad de la empresa, sabemos que los etnógrafos, que sin embargo trabajan a una escala infinitamente más reducida, están con frecuencia limitados en sus observaciones por cambios sutiles, cuya sola presencia es suficiente para introducirlos en el grupo humano objeto de su estudio. Fin las sociedades modernas, sabemos también que los *polls* de opinion pública, uno de los medios más eficaces de sondeo, modifican la orientación de esta opinión por el mismo hecho de su uso, que pone en juego en la población un factor de reflexión sobre ella misma ausente hasta ahora.

Esta situación justifica la introducción de la noción de probabilidad en las ciencias sociales, presente desde hace mucho ya en algunas ramas de la física o la termodinámica, por ejemplo. Volveremos a ello. De momento bastará con recordar que la complejidad de los descubrimientos modernos, no resulta de una mayor frecuencia o mejor disponibilidad del genio de nuestros contemporáneos. Todo lo contrario, puesto que hemos reconocido que a través de los siglos, las generaciones, para progresar, sólo tenían necesidad de añadir un ahorro constante al capital legado por las generaciones anteriores. Las nueve décimas partes de nuestra riqueza se deben a ellas, e incluso más, si, al igual que nos hemos entretenido en hacerlo, evalua-

mos la fecha de aparición de los principales hallazgos con relación a aquella aproximada del comienzo de la civilización. De este modo constatamos que la agricultura nace en el curso de una fase reciente, correspondiente al 2 por 100 de este periodo; la metalurgia al 0,7 por 100; el alfabeto al 0,35 por 100; la física galilea al 0,035 por 100, y el darwinismo al 0,009 por 100[35]. La revolución científica e industrial de Occidente se inscribe toda ella en un periodo igual a una semi-milésima más o menos, de la vida pasada de la humanidad. Por lo tanto, hay que mostrarse prudente antes de afirmar que esta revolución está destinada a cambiar totalmente el sentido.

No es menos cierto —y es la expresión definitiva que creemos poder dar a nuestro problema—, que con el intercambio de invenciones técnicas (y de reflexión científica que las hace posibles), la civilización occidental parece más acumulativa que las otras. Que después de haber dispuesto del mismo capital neolítico inicial, ésta haya sabido aportar mejoras (escritura alfabética, aritmética y geometría), algunas de las cuales por lo demás, ha olvidado rápidamente, pero que tras un estancamiento, que en conjunto abarca dos mil o dos mil quinientos años (desde el primer milenio antes de la era cristiana hasta el siglo XVIII aproximadamente), la civilización se revela de repente como el germen de una revolución industrial que por su amplitud, su universalidad y por la importancia de sus consecuencias, sólo la revolución neolítica le había ofrecido un equivalente en otro tiempo.

Por consiguiente, dos veces en la historia y con un intervalo de cerca de dos mil años, la humanidad ha sabido acumular una multitud de invenciones orientadas en el mismo sentido. Y este número por un lado, y esta continuidad por otro, se han concentrado en un lapso de tiempo corto para que se operen grandes síntesis técnicas; síntesis que han supuesto cambios significativos en las relaciones que el hombre tiene con la naturaleza

y que, a su vez, han hecho posible otros cambios. La imagen de una reacción en cadena provocada por cuerpos catalizadores, permite ilustrar este proceso que hasta ahora, se ha repetido dos veces y solamente dos, en la historia de la humanidad. ¿Cómo se ha producido esto?

En primer lugar, no hay que olvidar otras revoluciones que presentando los mismos caracteres acumulativos, han podido desarrollarse en otros lugares y en otros momentos, pero en ámbitos distintos de la actividad humana. Nosotros ya hemos explicado por qué nuestra propia revolución industrial, con la revolución neolítica (que le ha precedido en el tiempo, aunque se debe a las mismas preocupaciones), son las únicas que pueden parecemos tales revoluciones ya que nuestro sistema de referencia permite medirlas. Todos los demás cambios que ciertamente se han producido, aparecen únicamente de forma fragmentada, o profundamente deformados. Para el hombre occidental moderno no pueden *tener sentido* (en todo caso no todo el sentido); incluso para él pueden ser como si no existieran.

En segundo lugar, el ejemplo de la revolución neolítica (la única que el hombre occidental moderno consigue representarse con bastante claridad), debe inspirarle alguna modestia por la preeminencia que podría estar tentado a reivindicar en beneficio de una raza, una región o un país. La revolución industrial nace en Europa occidental, después aparece en Estados Unidos, después en Japón y en 1917 se acelera en la Unión Soviética; mañana sin duda surgirá en otro sitio. De la mitad de un siglo al otro, arde con un fuego más o menos vivo en uno u otro de sus centros. ¿Qué es de las cuestiones de prioridad, a escala de milenios y de las que nos enorgullecemos tanto?

Hace mil o dos mil años aproximadamente, la revolución neolítica se desencadenó simultáneamente en la cuenca egea, Egipto, el Próximo Oriente, el valle del Indo y China. Después del empleo del carbón radiactivo para la determinación de pe-

riodos arqueológicos, sospechamos que el neolítico americano, más antiguo de lo que se creía hasta ahora, no ha debido comenzar mucho más tarde que en el Antiguo Mundo. Probablemente tres o cuatro pequeños valles podrían reclamar en este concurso una prioridad de varios siglos. ¿Qué sabemos hoy? Por otro lado, estamos ciertos de que la cuestión de prioridad no tiene importancia, precisamente porque la simultaneidad en la aparición de los mismos cambios tecnológicos (seguidos de cerca por los cambios sociales), en territorios tan vastos y en regiones tan separadas, demuestran claramente que no se deben al genio de una raza o cultura, sino a condiciones tan generales que se sitúan fuera de la consciencia de los hombres. Luego estamos seguros de que si la revolución industrial no hubiera aparecido antes en Europa occidental y septentrional, se habría manifestado un día en cualquier otro punto del globo. Y si, como es probable, debe extenderse al conjunto de la tierra habitada, cada cultura introducirá tantas contribuciones particulares, que el historiador de futuros milenios considerará legítimamente fútil la cuestión de saber quién puede, por un siglo o dos, reclamar la prioridad para el conjunto.

Una vez expuesto esto, nos hace falta introducir una nueva limitación si no a la validez, por lo menos al rigor de la distinción entre historia estacionaria e historia acumulativa. No sólo esta distinción es relativa a nuestros intereses, como ya lo hemos señalado, sino que nunca consigue ser clara. En el caso de las invenciones técnicas, es bien cierto que ningún periodo y ninguna cultura son totalmente estacionarias. Todos los pueblos poseen y transforman, mejoran u olvidan técnicas lo bastante complejas como para permitirles dominar su medio, y sin las cuales habrían desaparecido hace mucho tiempo. La diferencia nunca se encuentra entre la historia acumulativa y la historia no acumulativa; toda historia es acumulativa, con diferencias de gradación.

Sabemos, por ejemplo, que los antiguos chinos y los esquimales habían desarrollado mucho las técnicas mecánicas, y les ha faltado muy poco para llegar al punto en que «la reacción en cadena» se desata, determinando el paso de un tipo de civilización a otro. Ya conocemos el ejemplo de la pólvora: los chinos habían resuelto, técnicamente hablando, todos los problemas que creaba, excepto el de su uso a la vista de los resultados masivos. Los antiguos mejicanos no desconocían la rueda, como a menudo se dice; la conocían tan bien como para fabricar animales con ruedecillas para los niños. Les hubiera bastado un paso más para atribuirse el carro.

Así las cosas, el problema de la rareza relativa (para cada sistema de referencia) de culturas «más acumulativas» en relación con culturas «menos acumulativas», se reduce a un problema conocido que depende de un cálculo de probabilidades. Es el mismo problema que consiste en determinar la probabilidad relativa de una combinación compleja en relación con otras combinaciones del mismo tipo, pero de menos complejidad. En la ruleta por ejemplo, una serie de dos números consecutivos (7 y 8, 12 y 13, 30 y 31), es bastante frecuente; una de tres números es ya rara; una de cuatro lo es mucho más. Y de un número increíblemente elevado de intentos, sólo una vez quizá se realizará una serie de seis, siete u ocho números conforme al orden natural de los números. Si fijamos nuestra atención exclusivamente en series largas (por ejemplo si apostáramos a series de cinco números consecutivos), las series más cortas serían para nosotros equivalentes a series no ordenadas; significa olvidar que ellas no se distinguen de las nuestras más que por el valor de una fracción, y que consideradas desde otro ángulo, posiblemente presentan también grandes regularidades.

Llevemos más lejos aún nuestra comparación. Un jugador que transfiriera todas sus ganancias a series cada vez más largas, podría desanimarse por no ver aparecer jamás en miles o

millones de veces la serie de nueve números consecutivos, y pensar que hubiera hecho mejor retirándose antes. No obstante, puede ocurrir que otro jugador, siguiendo la misma fórmula de apuesta aunque con series de otro tipo (por ejemplo, un cierto ritmo de alternancia entre rojo y negro, o entre par e impar), obtuviera combinaciones significativas cuando el primer jugador no recogía más que desorden.

La humanidad no evoluciona en sentido único. Y si en un plano determinado parece estacionaria o hasta regresiva, no quiere decir que desde otro punto de vista, no sea la sede de importantes transformaciones.

El gran filósofo inglés del siglo XVIII, Hume, se consagró un día a disipar el falso problema que se plantea mucha gente al preguntarse por qué no todas las mujeres son guapas, sino una pequeña minoría. No hay ninguna dificultad en demostrar que la pregunta no tiene el menor sentido. Si todas las mujeres fueran por lo menos tan guapas como la que más, las encontraríamos banales y reservaríamos nuestro calificativo a la pequeña minoría que sobrepasara el modelo común. De igual modo, cuando nos interesamos por cierto tipo de progreso, reservamos el mérito a las culturas que lo realizan en mayor nivel, y nos quedamos indiferentes ante las otras. Por eso el progreso no es más que el máximo de los progresos en el sentido predeterminado por el gusto de cada uno.

9
La colaboración de las culturas

Finalmente, nos hace falta considerar nuestro problema bajo un último aspecto. El jugador del que se ha hablado en párrafos precedentes y que no apostaría más que a las series más largas (de la manera que concibe estas series), tendría todas las probabilidades de arruinarse. No sería lo mismo una coalición de jugadores apostando todos a las mismas series en valor absoluto, aunque en diferentes ruletas, y concediéndose el privilegio de poner en común los resultados favorables de las combinaciones de cada uno; porque si habiendo tirado sólo el 21 y el 22, necesito el 23 para continuar mi serie, hay evidentemente, más posibilidades de que salga de diez mesas que de una sola.

Ahora bien, esta situación se parece mucho a la de otras culturas que han llegado a realizar las formas de historia más acumulativas. Estas formas extremas no han sido nunca el objeto de culturas aisladas, sino más bien el de culturas que combinan voluntaria o involuntariamente sus juegos respectivos y que realizan por medios diversos (migraciones, préstamos, intercambios comerciales, guerras) estas *coaliciones* cuyo modelo acabamos de imaginarnos. Aquí vemos claramente lo absurdo de declarar una cultura superior a otra, porque en la medida en que estuviera sola, una cultura no podrá ser nunca «superior»; igual que el jugador aislado, la cultura no conseguida nunca más que pequeñas series de algunos elementos, y las probabilidades de que una serie larga «salga» en su historia (sin estar teóricamente excluida) sería tan pequeña que habría que dispo-

ner de un tiempo infinitamente más largo que aquél donde se inscribe el desarrollo total de la humanidad, para esperar verla realizarse.

Pero —ya lo hemos dicho antes— ninguna cultura se encuentra sola; siempre viene dada en coalición con otras culturas, lo que permite construir series acumulativas. La probabilidad de que entre estas series aparezca una larga, depende naturalmente de la extensión, de la duración y de la variabilidad del régimen de coalición.

De estos comentarios se derivan dos consecuencias. A lo largo de este estudio, nos hemos preguntado varias veces cómo es que la comunidad ha quedado estacionaria durante las nueve décimas partes de su historia o incluso más: las primeras civilizaciones tienen de doscientos mil a quinientos mil años, transformándose las condiciones de vida solamente en el curso de los últimos diez mil años. Si nuestro análisis es exacto, no es porque el hombre paleolítico fuera menos inteligente, menos dotado que su sucesor neolítico, sino sencillamente porque la historia humana, una combinación de grado *n*, ha dispuesto de un tiempo de duración *t* para que salga; la combinación podría haberse producido mucho antes o mucho después. El hecho no tiene más significado del que tiene el número de veces que un jugador debe esperar para ver producirse una combinación dada: ésta podrá producirse a la primera, a la milésima o a la millonésima vez, o jamás. Pero durante todo este tiempo la humanidad, como el jugador, no deja de especular. Sin quererlo siempre y sin darse cuenta nunca exactamente, la humanidad «organiza hechos» culturales, se lanza a las «operaciones civilización», todas ellas coronadas con un éxito distinto. En cuanto roza el éxito, compromete las adquisiciones anteriores. Las grandes simplificaciones que nuestra ignorancia autoriza de la mayoría de los aspectos de las sociedades prehistóricas, permiten ilustrar esta marcha incierta y ramificada, ya que lo más

chocante son esas depresiones que conducen del apogeo levalosiano a la mediocridad musteriense, de los esplendores auriñaciano y solutreano, a la rudeza del magdaleniano, y después a los contrastes extremos ofrecidos por los di versos aspectos del mesolítico.

Lo que es cierto en el tiempo no lo es menos en el espacio, pero debe explicarse de otra manera. La posibilidad que tiene una cultura de totalizar este complejo de invenciones de todo orden que nosotros llamamos civilización, está en función del número y diversidad de culturas con las que participa en la elaboración —con mayor frecuencia involuntariamente— de una estrategia común. Y decimos número y diversidad. La comparación entre el Nuevo y el Antiguo Mundo en la víspera del descubrimiento, ilustra bien esta doble necesidad.

La Europa del comienzo del Renacimiento era el lugar de encuentro y de fusión de las más diversas influencias: las tradiciones griega, romana, germánica y anglosajona; las influencias árabe y china. La América precolombina no disfrutaba, cualitativamente, de menos contactos culturales puesto que las dos Américas forman juntas un vasto hemisferio. Pero mientras que las culturas que se fecundan mutuamente en el mismo suelo europeo son el producto de una diferenciación vieja de varias decenas de milenios, las de América, cuya población es más reciente, han tenido menos tiempo para divergir; éstas ofrecen un panorama relativamente más homogéneo. Además, aunque no podamos decir que el nivel cultural de Méjico o Perú fuera inferior al de Europa en el momento del descubrimiento (hemos visto también que en ciertos aspectos era superior), los diversos aspectos de la cultura seguramente figuraban allí peor articulados. Junto a logros sorprendentes, las civilizaciones precolombinas tienen muchas lagunas. Tienen, por decirlo de alguna manera, «agujeros». Éstas ofrecen también el espectáculo, menos contradictorio de lo que parece, de la coexistencia de

formas precoces y de formas abortivas. Su organización poco flexible y débilmente diversificada, explica palpablemente su hundimiento ante un puñado de conquistadores. Y la causa profunda puede buscarse en el hecho de que la «coalición» cultural americana estaba establecida entre los miembros menos diferentes, entre los cuales no estaban los del Antiguo Mundo.

En consecuencia, no hay una sociedad acumulativa en sí y para sí. La historia acumulativa no es la propiedad de ciertas razas o de ciertas culturas que se distinguirían así de las otras. La historia resulta más bien de su *conducía* que de su *naturales*. Explica cierta modalidad de existencia de las culturas, que no es otra que sus *maneras de estar juntas*. En este sentido, se puede decir que la historia acumulativa es la forma de la historia característica de estos superorganismos sociales que constituyen los grupos de sociedades, mientras que la historia estacionaria —si existe de verdad— sería la marca de ese género de vida inferior, que es el de las sociedades solitarias.

La exclusiva fatalidad, la única tara que podría afligir a un grupo humano e impedirle realizar plenamente su naturaleza, es la de estar solo.

Observamos así la torpeza y la poca satisfacción para el espíritu en las tentativas para justificar la aportación de razas y de culturas humanas a la civilización. Se enumeran rasgos, se examinan minuciosamente las cuestiones de origen, se conceden prioridades… Por bien intencionadas que sean, estos esfuerzos son fútiles porque carecen de triple objetivo. Primero, el mérito de una invención atribuido a una u otra cultura, no es nunca seguro. Durante un siglo se creyó firmemente que el maíz se había creado a partir del injerto de dos especies salvajes por los indios de América, y se continúa admitiendo provisionalmente aunque no sin duda creciente, porque podría ocurrir que después de todo, el maíz llegara a América (no se sabe muy bien cuándo ni cómo), originario del sureste de Asia.

En segundo lugar, las aportaciones culturales siempre se pueden repartir en dos grupos. Por un lado, tenemos indicios y adquisiciones aisladas cuya importancia es fácil de evaluar, y que ofrecen además un carácter limitado. Que el tabaco venga de América es un hecho, pero después de todo y pese a toda la buena voluntad desplegada a este fin por las instituciones internacionales, no podemos deshacernos de gratitud con los indios americanos cada vez que fumamos un cigarrillo. El tabaco es una añadidura exquisita al arte de vivir, como otras son útiles (por ejemplo el caucho). Nosotros les debemos los placeres y las comodidades suplementarias, pero si no estuvieran ahí, las raíces de nuestra civilización no se socavarían y en caso de necesidad perentoria, nosotros habríamos sabido encontrarlas o sustituirlas por otra cosa.

En el polo opuesto (naturalmente, con toda una serie de formas intermedias) hay contribuciones que ofrecen un carácter de sistema, es decir, que corresponden a la propia manera que cada sociedad ha elegido expresarse y satisfacer el conjunto de aspiraciones humanas. La originalidad y naturaleza irreemplazables de estos estilos de vida, o como dicen los anglosajones de estos *patterns*, son innegables, pero como representan tantas elecciones exclusivas, no se percibe bien cómo una civilización podría esperar beneficiarse del estilo de vida de otra, a menos que renuncie a ser ella misma.

Efectivamente, las tentativas de compromiso no pueden acabar más que en dos resultados: o bien una desorganización y un hundimiento del *pattern* de uno de los grupos, o bien una síntesis original, pero que entonces consista en la urgencia de un tercer *pattern*, el cual se vuelve irreductible comparado con los otros dos. Por otro lado, el problema no consiste en saber si una sociedad puede beneficiarse o no del estilo de vida de sus vecinos, sino en qué medida puede llegar a comprenderlos e in-

cluso a conocerlos. Hemos visto que esta cuestión no comporta ninguna respuesta categórica.

A la postre, no hay contribución sin beneficiario. Pero si existen culturas concretas que podemos situar en el espacio y en el tiempo, y de las que podemos decir que han «contribuido» y que continúan haciéndolo, ¿cuál es esta «civilización mundial» supuesta beneficiaria de todas estas contribuciones? No es una civilización distinta de las demás, que disfrutan de un mismo coeficiente de realidad. Cuando hablamos de civilización mundial, no designamos una época o un grupo de hombres: nosotros utilizamos una noción abstracta a la que otorgamos un valor moral o lógico. Moral, si se trata de un fin que proponemos a las sociedades existentes. Lógico, si queremos agruparen un mismo vocablo los elementos comunes que el análisis permite separar entre las diferentes culturas. En ambos casos no hay que ocultar que la noción de civilización mundial es muy pobre, esquemática y que su contenido intelectual y afectivo no ofrece una gran densidad. Querer evaluar las pesadas aportaciones culturales de una historia milenaria, y todo el peso de las ideas, del sufrimiento, del deseo y de la labor de los hombres que les han acompañado en la existencia, refiriéndoles exclusivamente al escalón de una civilización mundial que tiene todavía una forma hueca, sería empobrecerlas singularmente, vaciarlas de su consistencia y conservar sólo un cuerpo descarnado.

Al contrario, hemos intentado demostrar que la verdadera contribución de las culturas no consiste en la lista de sus invenciones particulares, sino en la distancia *diferencial* que ofrecen entre ellas. El sentimiento de gratitud y humildad que cada miembro de una cultura puede y debe manifestar para con las otras, sólo podría fundarse en una convicción: que las otras culturas son diferentes a la suya, de la manera más variada; y esto, incluso si la naturaleza última de estas diferencias le so-

brepasa o si, a pesar de todos sus esfuerzos no consigue más que penetrarla muy imperfectamente.

Por otro lado, hemos considerado la noción de civilización mundial como una especie de concepto límite, o como una manera abreviada de designar un proceso complejo, porque si nuestra demostración es válida, no hay, no puede haber, una civilización en el sentido absoluto que a menudo damos a este término, ya que la civilización implica la coexistencia de culturas que se ofrecen entre ellas el máximo de diversidad y que consiste en esta misma consistencia. La civilización mundial no podría ser otra cosa que la coalición, a escala mundial, de culturas que preservan cada una su originalidad.

10
El doble sentido del progreso

¿No nos encontramos entonces ante una extraña paradoja? Tomando los términos en el sentido que les hemos dado, hemos visto que todo *progreso* cultural se debe a una *coalición* entre culturas. Esta coalición consiste en la confluencia (consciente o inconsciente, voluntaria o involuntaria, intencionada o accidental, buscada o impuesta) de las *oportunidades* que cada cultura encuentra en su desarrollo histórico. En fin, hemos admitido que esta coalición era más fecunda cuando se establecía entre culturas diversificadas. Dicho esto, parece que nos encontramos frente a condiciones contradictorias, ya que este *juego en común* del que resulta todo progreso, ha de conllevar consecuentemente a término más o menos corto, una *homogeneización* de los recursos de cada jugador. Y si la diversidad es una condición inicial, hay que reconocer que las oportunidades de ganar son más escasas cuanto más se prolonga la partida.

Para esta consecuencia ineluctable parece no haber más que dos remedios. Uno consiste en que cada jugador provoque *distancias diferenciales,* lo cual es posible porque cada sociedad (el «jugador» de nuestro ejemplo teórico) se compone de una coalición de grupos: confesionales, profesionales o económicos y porque la aportación de la sociedad está hecha de la aportación de todos estos constituyentes. Las desigualdades sociales son el ejemplo más llamativo de esta solución.

Las grandes revoluciones que hemos elegido como ilustración: la neolítica y la industrial, vienen acompañadas no sola-

mente de una diversificación del cuerpo social como bien lo había visto Spencer, sino además de la instauración del estatus diferencial entre los grupos, sobre todo desde el punto de vista económico. Desde hace tiempo observamos que los descubrimientos del neolítico habían suscitado rápidamente una diferenciación social, con el nacimiento en el Antiguo Oriente de grandes concentraciones urbanas, la aparición de los Estados, castas y clases. La misma observación se aplica a la revolución industrial, condicionada por la aparición de un proletariado y terminando con formas nuevas y más avanzadas de explotación del trabajo humano.

Hasta ahora se tendía a tratar estas transformaciones sociales como consecuencia de transformaciones técnicas, a establecer entre éstas y aquéllas una relación de causa a efecto. Si nuestra interpretación es exacta, la relación de causalidad (con la sucesión temporal que implica) debe abandonarse —como por otra parte tiende a hacerlo la ciencia moderna— en beneficio de una correlación funcional entre los dos fenómenos. Comentemos de pasada que el reconocimiento de que el progreso técnico haya tenido por correlativo histórico el desarrollo de la explotación del hombre por el hombre, nos incita a cierta discreción en las manifestaciones de orgullo que tan fácilmente nos inspira el primero de estos dos fenómenos nombrados.

El segundo remedio está en gran medida condicionado por el primero: es el de introducir con gusto o a la fuerza en la coalición, nuevos miembros, externos esta vez, cuyas «aportaciones» sean muy distintas de las que caracterizan la asociación inicial, lista solución ha sido igualmente puesta en práctica y si el término capitalismo permite, *grosso modo,* identificar la primera, los términos de imperialismo y colonialismo ayudarán a ilustrar la segunda. La expansión colonial del siglo XIX ha dado amplio permiso a la Europa industrial para renovar (y no ciertamente para su beneficio exclusivo) un impulso que, sin la in-

troducción de los pueblos colonizados en el circuito, habría corrido el riesgo de agotarse mucho más rápidamente.

Observamos que, en los dos casos, el remedio consiste en alargar la coalición, ya sea por diversificación interna o por la admisión de nuevos miembros. A fin de cuentas, siempre se trata de aumentar el número de jugadores, o sea, de volver a la complejidad y a la diversidad de la situación inicial. Pero también observamos que estas soluciones no pueden sino aminorar provisionalmente el proceso. No puede haber explotación salvo en el seno de una coalición: entre los dos grupos, dominante y dominado, existen contactos y se producen intercambios. A su vez, y pese a la relación unilateral que en apariencia les une, los dos deben, consciente o inconscientemente, poner de acuerdo sus posturas, y progresivamente las diferencias que les oponen tienden a disminuir. Las mejoras sociales por un lado, y el acceso gradual de los pueblos colonizados a la independencia por otro, nos hacen presenciar el desarrollo de este fenómeno; y aunque aún haya mucho camino por recorrer en estas dos direcciones, sabemos que las cosas irán inevitablemente en ese sentido.

Quizá haya que interpretar verdaderamente como una tercera solución, la aparición en el mundo de regímenes políticos y sociales antagonistas. Se puede concebir que la diversificación, renovándose cada vez en un plano distinto, permita mantener indefinidamente este estado de desequilibrio del que depende la supervivencia biológica y cultural de la humanidad, a través de formas variables que no cesarán jamás de sorprender a los hombres.

Sea lo que fuere, es difícil representarse de otro modo que no sea contradictorio un proceso que podemos resumir en la manera siguiente: para progresar, es preciso que los hombres colaboren. En el curso de esta colaboración, ellos ven identifi-

carse gradualmente las aportaciones cuya diversidad inicial era precisamente lo que hacía su colaboración fecunda y necesaria.

Pero aunque esta contradicción sea insoluble, el deber sagrado de la humanidad es el de conservar ambos términos igualmente presentes en la persona, de no perder de vista a uno en beneficio exclusivo del otro; guardarse por supuesto, de un particularismo ciego, que tendería a reservar el privilegio de humanidad para una raza, una cultura o una sociedad. También el de nunca olvidar que ninguna fracción de la humanidad dispone de fórmulas aplicables a la generalidad y que una humanidad confundida en un género de vida único es inconcebible porque sería una humanidad osificada.

A este respecto, las instituciones internacionales tienen ante ellas una tarea inmensa, y cargan con responsabilidades. Tanto unas como otras son más complicadas de lo que pensamos porque la misión de las instituciones internacionales es doble: por un lado consiste en una liquidación y por otro, en un despertar. En primer lugar, deben ayudar a la humanidad a hacer lo menos penosa y peligrosa posible, la absorción de sus diversidades muertas, residuos sin valor de modos de colaboración cuya presencia en estado de vestigios putrefactos constituye un riesgo permanente de infección del cuerpo internacional. Deben aligerar, amputar si es necesario, y facilitar el nacimiento de otras formas de adaptación.

Pero al mismo tiempo deben estar atentísimas al hecho de que para poseer el mismo valor funcional que las precedentes, estos nuevos modos no pueden reproducirlos o ser concebidos con el mismo modelo, sin quedar reducidos a soluciones cada vez más insípidas y finalmente impotentes. Por el contrario, tienen que saber que la humanidad es rica en posibilidades imprevistas que cuando aparezcan, siempre llenarán a los hombres de estupor; que el progreso no está hecho a la imagen cómoda de esta «similitud mejorada» donde buscamos un relaja-

do reposo, sino que está lleno de aventuras, de rupturas y escándalos. La humanidad está constantemente enfrentada a dos procesos contradictorios de los cuales, uno tiende a instaurar la unificación, mientras que el otro considera mantener o reestablecer la diversificación.

La posición de cada época o cada cultura en el sistema, la orientación según la cual la humanidad se encuentra comprometida son tales, que uno solo de los dos procesos tendrá sentido para ella, siendo el otro la negación del primero. Pero decir que la humanidad se deshace a la vez que se hace, que podíamos tener esa inclinación, procedería aún de una visión incompleta, pues se trata de dos maneras diferentes de *hacerse* en dos planos y en dos niveles opuestos.

La necesidad de preservar la diversidad de las culturas en un mundo amenazado por la monotonía y la uniformidad, no ha escapado ciertamente a las instituciones internacionales. Éstas también comprenden que para alcanzar esta meta, no será suficiente con cuidar las tradiciones locales y conceder un descanso a los tiempos revueltos. Es el hecho de la diversidad el que debe salvarse, no el contenido histórico que le ha dado cada época y que ninguna podría perpetuar más allá de sí misma. Hay pues que escuchar crecer el trigo, fomentar las potencialidades secretas, despertar todas las vocaciones en conjunto que la historia tiene reservadas. Además hay que estar preparados para considerar sin sorpresa, sin repugnancia y sin rebelarse lo que de inusitado seguirán ofreciéndonos todas estas nuevas formas sociales de expresión.

La tolerancia no es una posición contemplativa que dispensa las indulgencias a lo que fue o a lo que es; es una actitud dinámica que consiste en prever, comprender y promover aquello que quiere ser. La diversidad de las culturas humanas está detrás de nosotros, a nuestro alrededor y ante nosotros. La única exigencia que podríamos hacer valer a este respecto (creadora

para cada individuo de obligaciones correspondientes) es que se realice bajo formas, de modo que cada una de ellas sea una aportación a la mayor generosidad de los demás.

Raza y cultura

No le corresponde al etnólogo tratar de decir lo que es o no una raza, porque los especialistas de la antropología física, que lo vienen discutiendo desde hace casi dos siglos, jamás se han puesto de acuerdo, y nada indica que estén hoy más cerca de hacerlo respecto a una respuesta sobre la cuestión. Ellos nos enseñaron, recientemente, que la aparición de homínidos, por otra parte muy diferentes, se remonta a tres o cuatro millones de años o más; es decir, un pasado tan lejano que jamás se sabrá lo suficiente como para decidir si los distintos tipos cuyos esqueletos se van encontrando fueron simplemente presas unos de otros o si en ellos existió también entrecruzamiento. Según ciertos antropólogos, la especie humana debió de dar nacimiento demasiado pronto a las subespecies diferenciadas, entre las cuales se produjeron, en el curso de la prehistoria, intercambios y cruces de todas clases: la persistencia de algunos rasgos antiguos y la convergencia de otros recientes se habrían combinado para obtener la diversidad que se observa hoy entre los hombres. Otros estiman, por el contrario, que el aislamiento genético de grupos humanos apareció en una fecha mucho más reciente, que fijan hacia el fin del pleistoceno. En ese caso, las diferencias observables no podrían haber resultado de las separaciones accidentales entre los rasgos desprovistos de valor adaptativo, capaces de mantenerse indefinidamente en las poblaciones aisladas; más bien provendrían de diferencias locales entre los factores de selección. El término de raza, o cualquier otro término con el cual se quisiera sustituirlo, designaría por lo tanto una población o un conjunto de poblaciones diferentes de otras por la mayor o menor frecuencia de ciertos genes.

En la primera hipótesis, el carácter de raza se pierde en tiempos tan antiguos que es imposible conocer nada sobre ella. No se trata de una hipótesis científica, es decir, verificable aun indirectamente por sus consecuencias lejanas, sino de una afir-

mación categórica con valor de axioma que podría considerarse absoluto; porque sin ella se estima imposible evaluar las diferencias actuales. Esa ya era la doctrina de Gobineau, a quien se le atribuyó la paternidad del racismo, aunque él tenía perfecta conciencia de que las razas no eran fenómenos observables. Las postulaba solamente como las condiciones previas de la diversidad de las culturas históricas, que le parecía inexplicable de otro modo, reconociendo no obstante, que los pueblos que habían desarrollado esas culturas eran resultado de mezclas entre grupos humanos que, a su vez, habían surgido de otras mezclas. El intento de remitir las diferencias raciales a los orígenes nos priva, de hecho, de saber nada, y entonces es cuando se discute, en efecto, la diversidad de las culturas en lugar de la diversidad de las razas.

En la segunda hipótesis se plantean otros problemas. Por lo pronto, todas las dosificaciones genéticas variables a las cuales se hace referencia comúnmente cuando se habla de razas corresponden a caracteres bien visibles: talla, color de la piel, forma del cráneo, tipo de cabellera, etc. Suponiendo que esas variaciones fueran concordantes entre sí —lo que está lejos de ser cierto—, nada prueba que concuerden también con otras variaciones, comprendiendo caracteres no inmediatamente perceptibles por medio de los sentidos. Sin embargo, unos no son menos reales que los otros, y es perfectamente concebible que los segundos tengan una o más distribuciones geográficas totalmente diferentes de los precedentes y diferentes entre sí —de suerte que, según los caracteres conservados, podrían descubrirse «razas invisibles» dentro de las razas tradicionales— o que recuperasen las fronteras ya inciertas que se les asigna. En segundo lugar, ya que en todos los casos se trata de dosificaciones, los límites que se les fijan son arbitrarios. En efecto, estas dosificaciones aumentan o disminuyen por gradaciones insensibles, y el umbral que se instituye aquí o allá depende de los ti-

pos de fenómenos que el encuestador elige retener para clasificarlos. En un caso, en consecuencia, la noción de raza se torna tan abstracta que se aparta de la experiencia y deviene una forma de suposición lógica que permite seguir una línea segura de razonamiento. En el otro caso, se adhiere hasta tal punto a la experiencia que se disuelve, ya no se sabe de qué se habla. No es nada sorprendente que gran número de antropólogos renuncien pura y simplemente a utilizar esta noción.

En verdad, la historia de la noción de raza se confunde con la búsqueda de rasgos desprovistos de valor adaptativo. ¿Pues, cómo pudieron éstos, si no, haberse mantenido intactos a través de los milenios, cómo podrían testimoniar hoy un pasado tan lejano si no sirven para nada, ni para bien ni para mal, por lo que, en consecuencia, su presencia sería totalmente arbitraria? Pero la historia de la noción de raza es también la de los ininterrumpidos sinsabores soportados durante esta búsqueda. Todos los rasgos sucesivamente invocados para determinar las diferencias raciales se han visto, unos después de otros, ligados a fenómenos de adaptación, aun cuando a veces las razones de su valor selectivo se nos escapen. Es el caso de la forma del cráneo, de la cual sabemos que tiende a redondearse por todas partes, y también del color de la piel, que en las poblaciones establecidas en las regiones templadas se aclara por selección para compensar la insuficiencia de los rayos solares y permitir así que el organismo se defienda mejor contra el raquitismo. Entonces las observaciones se encauzaron hacia los grupos sanguíneos, de los cuales se comienza a sospechar que tampoco estarían desprovistos de valor adaptativo: tal vez funciones de factores nutricionales o consecuencias de la diferente sensibilidad de sus portadores, a enfermedades como la viruela o la peste. Y es probable que lo mismo haya sucedido con las proteínas del suero sanguíneo.

Si este descenso a lo más profundo del cuerpo se revela decepcionante, ¿tendremos más posibilidades si intentamos remontarnos hasta las primeras apariciones de la vida de los individuos? Los antropólogos han querido captar las diferencias que podrían manifestarse desde el instante del nacimiento entre bebés asiáticos, africanos y norteamericanos; estos últimos de raza blanca o negra. Y parece que tales diferencias existen, que conciernen al comportamiento motor y al temperamento[36].

Sin embargo, aun en un caso de apariencia tan favorable para efectuar la prueba de las diferencias raciales, los encuestadores se hallan desarmados. Existen dos razones para ello. En primer lugar, si estas diferencias son innatas, parecen muy complejas para estar ligadas cada una a un solo gen, y los genetistas no disponen actualmente de métodos seguros para estudiar la transmisión de los caracteres debidos a la acción combinada de diversos factores. En la mejor de las hipótesis, deben contentarse con establecer medios estadísticos que no agregarían nada a aquellos que parecen por otro lado insuficientes para definir una raza con cierta precisión. En segundo lugar, y sobre todo, nada prueba que estas diferencias sean innatas y que ellas no resulten de condiciones de vida intrauterina que provienen de la cultura, ya que, según las sociedades, las mujeres encintas no se alimentan ni se comportan de la misma manera. A lo que se agrega, en lo que respecta a la actividad motriz de niños muy pequeños, las diferencias también culturales que pueden resultar de dejarlos en la cuna durante largas horas o de estar continuamente en brazos contra el cuerpo de la madre, donde experimentan, así, los movimientos de las diversas maneras de ser alzados, cuidados y alimentados… Que estas razones podrían ser las únicas operantes surge del hecho de que las diferencias observadas entre bebés africanos y norteamericanos son incomparablemente mayores que entre estos últimos, sean blan-

cos o negros; en efecto, los bebés norteamericanos, cualquiera que fuese su origen racial, son educados más o menos de la misma manera.

El problema de las relaciones entre raza y cultura estaría, pues, mal planteado si uno se limitase a enunciarlo de ese modo. Sabemos qué es una cultura, pero no sabemos qué es una raza, y quizá no sea necesario saberlo para tratar de responder a la pregunta que encabeza el título dado a esta conferencia. En verdad, se ganaría si se formulara esta pregunta de una manera tal vez más complicada, pero al mismo tiempo más ingenua.

Existen diferencias entre las culturas, y algunas, que difieren de otras más de lo que ellas parecen diferir entre sí —al menos para una mirada ajena y no avezada—, son el atributo de pueblos que difieren de otros pueblos también por su aspecto físico. Por su parte, estos últimos estiman que las diferencias entre sus respectivas culturas son menos pronunciadas que aquellas que prevalecen entre ellas y las culturas de las primeras poblaciones. ¿Existe una relación concebible entre sus diferencias físicas y sus diferencias culturales? ¿Se pueden explicar y justificar éstas sin mencionar aquéllas? Tal es, en suma, la pregunta a la cual se me pide que trate de dar una respuesta. Pues bien, eso es imposible por las razones que ya he expresado y de las cuales la principal se refiere al hecho de que los genetistas se declaran incapaces de unir de una manera plausible conductas muy complejas, como las que pueden conferir sus caracteres distintivos a una cultura, a factores hereditarios determinados y localizados, que la investigación científica pueda captar ahora o en un futuro previsible. Conviene, pues, restringir aún más la pregunta, que formularé como sigue: ¿La etnología se siente capaz por sí sola de explicar la diversidad de las culturas? ¿Puede lograrlo sin recurrir a factores que escapan a su propia racionalidad, sin por eso prejuzgar su naturaleza última que no le corresponde decretar como biológica? Todo lo que podríamos

decir sobre el problema de las relaciones eventuales entre la cultura y esa «otra cosa», que no sería del mismo orden que ella, es —parafraseando una fórmula célebre— que no tenemos necesidad de tal hipótesis.

Aun así, podríamos atenernos a la mejor parte, y simplificar en exceso. Tomada solamente como tal, la diversidad de las culturas no ofrecería problemas fuera del hecho objetivo de ser una diversidad. Nada impide, en efecto, que tas culturas diferentes coexistan y que prevalezcan entre ellas relaciones relativamente pacíficas, de las que la experiencia histórica prueba que pueden tener fundamentos diferentes. Periódicamente cada cultura se afirma como la única verdadera y digna de ser vivida; ignora las otras; las niega incluso como culturas. La mayoría de los pueblos que llamamos primitivos se autodenominan con un nombre que significa «los verdaderos», «los buenos», «los excelentes» o, simplemente, «los hombres», y aplican a los demás calificativos que les niegan la condición humana, como «monos de tierra» o «huevos de piojo». Sin duda, la hostilidad, a veces aun la guerra, puede extenderse de una cultura a otra; pero se trata, sobre todo, de vengar injurias, de capturar víctimas destinadas al sacrificio, de robar mujeres o bienes: costumbres que nuestra moral reprueba, pero que no llegan jamás, salvo en escasas excepciones, a la destrucción de una cultura como tal o a su sojuzgamiento, pues no se le reconoce una realidad positiva. Cuando el gran etnólogo alemán Curt Unkel, más conocido con el nombre de Nimuendaju que le habían conferido los indígenas del Brasil y a quienes consagró su vida, volvía a las poblaciones indígenas después de una larga permanencia en un centro civilizado, sus huéspedes lloraban al pensar en los sufrimientos que él debía de haber soportado lejos del único lugar —pensaban ellos— en el cual la vida valía la pena ser vivida. A su manera, esta profunda indiferencia hacia las

demás culturas era una garantía para poder existir con sus usos y costumbres.

Pero se conoce también otra actitud —complementaria de la precedente o, en todo caso, que no la contradice— por la cual el extranjero goza del prestigio de lo exótico y encarna la posibilidad, ofrecida por su presencia, de extender los lazos sociales. De visita en una familia, será elegido para dar nombre al recién nacido, e incluso las alianzas matrimoniales tendrán más valor si se concretan con grupos alejados. En otro orden de ideas, se sabe que, mucho antes del contacto con los blancos, los indios *flathead* establecidos en las Montañas Rocosas se sintieron tan interesados por aquello que habían oído decir de los blancos y de sus creencias que no dudaron en enviar expediciones sucesivas a través de los territorios ocupados por tribus hostiles para estrechar relaciones con los misioneros residentes en Saint-Louis, Misuri. Mientras las culturas se consideran simplemente diferentes, pueden ignorarse voluntariamente o sentirse interlocutores de un diálogo deseado. En un caso o en el otro, a veces se amenazan e incluso se atacan, pero sin poner verdaderamente en peligro sus respectivas existencias. La situación se torna completamente diferente cuando la noción de una diversidad reconocida de una y otra parte se sustituye en una de ellas por el sentimiento de superioridad fundado en comparaciones de fuerza y cuando el reconocimiento positivo o negativo de la diversidad de culturas da lugar a la afirmación de su desigualdad.

Por lo tanto, el verdadero problema, no es aquel que coloca sobre el plano científico el lazo eventual que podría existir entre el patrimonio genético de ciertos pueblos y sus resultados prácticos, de los que extraen argumentos para pretender la superioridad. Pues, aunque los antropólogos físicos y los etnólogos estén de acuerdo en reconocer que el problema es insoluble y firmen conjuntamente un acta de insolvencia antes de salu-

darse cortésmente y separarse al constatar que no tienen nada que decirse[37], no es menos cierto que los españoles del siglo XVI se juzgaban y mostraban superiores a los mexicanos y a los peruanos porque poseían embarcaciones capaces de transportar soldados, caballos, corazas y armas de fuego a través del océano, y que, siguiendo el mismo razonamiento, el europeo del siglo XIX se proclamaba superior al resto del mundo debido a la máquina de vapor y algunas otras proezas técnicas de las que podía valerse. Que lo fuera efectivamente en todos los aspectos y en el más general, del saber científico que nació y se desarrolló en Occidente parece menos discutible que el hecho de que, salvo raras y preciosas excepciones, los pueblos sometidos por Occidente u obligados por él a seguirlo hayan reconocido su superioridad y, una vez conquistada y asegurada su independencia, se hayan puesto como meta alcanzar lo que ellos mismos consideran como un retraso en la línea de un desarrollo común.

Del hecho de que esta superioridad relativa existe —lo que fue afirmado en un lapso notablemente corto— no se podría inferir que revele aptitudes fundamentales distintas, ni sobre todo, que sea definitiva. La historia de las civilizaciones muestra que, a través de los siglos, cada una pudo brillar con un resplandor particular. Pero no fue necesariamente en la línea de un desarrollo único y siempre orientado en el mismo sentido. Después de algunos años, Occidente se abre a la evidencia de que sus inmensas conquistas en ciertos dominios arrastraron pesadas contrapartidas; a tal punto que llega a preguntarse si los valores a los cuales ha debido renunciar para asegurarse el goce de otros no hubieran merecido ser más respetados. La idea, hace poco predominante, de un avance continuo a lo largo de una ruta en la cual sólo Occidente habría quemado etapas, mientras que las otras sociedades habrían quedado atrás, es sustituida por la noción de elección en direcciones diferentes,

en que cada una se expone a perder sobre uno o varios campos lo que quiso ganar en los otros. La agricultura y el sedentarismo desarrollaron prodigiosamente los recursos alimentarios y, en consecuencia, permitieron que la población humana se acrecentara; el resultado es la expansión de enfermedades infecciosas, que tienden a desaparecer cuando la población es demasiado reducida para mantener los gérmenes patógenos. Entonces se puede decir que —sin duda ignorándolo— los pueblos que se transformaron en agricultores eligieron ciertas ventajas al precio de inconvenientes de los que aquellos que permanecieron como cazadores y recolectores están más protegidos: su tipo de vida impide que las enfermedades infecciosas se propaguen de hombre a hombre y de los animales domésticos al mismo hombre; pero naturalmente, al precio de otros inconvenientes.

La creencia en la evolución unilineal de formas vivientes apareció en la historia de la filosofía social mucho antes que en la biología. Pero fue de la biología, de la que en el siglo XIX recibió un refuerzo que le permitió reivindicar una categoría científica, al mismo tiempo que esperaba así conciliar el hecho de la diversidad de las culturas con la afirmación de su desigualdad. Tratando los diferentes estados observables de las sociedades humanas como si ellos ilustraran las fases sucesivas de un desarrollo único, se pretendía, a falta de lazos causales entre la herencia biológica y las realizaciones culturales, establecer entre los dos órdenes una relación que sería, por lo menos, analógica y que favorecería las mismas evaluaciones morales con las que los biólogos se sentirían autorizados a describir el mundo de la vida, siempre creciente en el sentido de mayor diferenciación y mayor complejidad.

Sin embargo, un notable retroceso debía producirse entre los biólogos mismos —el primero de una serie que se tratará en el curso de esta exposición—. Al mismo tiempo que los sociólogos invocaban la biología para descubrir, detrás de los azares

inciertos de la historia, el esquema más rígido y más inteligible de una evolución, los biólogos mismos se percataban de que lo que habían tornado por una evolución sometida a algunas leyes simples encubría, en realidad, una historia muy complicada. La noción de «trayecto» que las diversas formas vivientes debían siempre recorrer en el mismo sentido, unas a continuación de las otras, en biología se sustituyó primero por la de «árbol», permitiendo establecer entre las especies relaciones no de primazgo sino de filiación, porque éstas se aseguraban cada vez menos, a medida que las formas de evolución se revelaban a veces divergentes, pero otras también convergentes; luego, el «árbol» se transformó en «enrejado», figura cuyas líneas se unen tan a menudo como se separan, de manera que la descripción histórica de estos avances enmarañados viene a reemplazar los diagramas demasiado simplistas en los que se creía poder fijar una evolución cuyas modalidades son, por el contrario, múltiples, diferentes por el ritmo, el sentido y los efectos. Ahora bien, también la etnología es inducida a una visión análoga, en cuanto un conocimiento directo de las sociedades más diferentes de la nuestra permita apreciar las razones de existir que se han dado, en lugar de juzgarlas y condenarlas por razones que no son las suyas. Una civilización que se propone desarrollar sus propios valores parece no poseer ninguno, para un observador formado por la suya a reconocer valores muy diferentes. Piensa que solamente en la suya ocurre algo, que sólo su civilización detenta el privilegio de una historia en la que suceden acontecimientos constantemente, unos tras otros. Para él, no hay otra historia que ofrezca un sentido, tomando este término en la doble acepción de significar y de tender hacia un fin. Cree que en todos los otros casos la historia no existe: a lo sumo, marca el paso en el mismo lugar.

Pero esta ilusión es comparable a la que sufren los ancianos en el seno de su propia sociedad, que es la misma, por otra par-

te, de la de los adversarios de un nuevo régimen. Excluidos de los asuntos por la edad o por elección política, sienten que la historia de una época en la que no están ya activamente comprometidos se estanca, a diferencia de los jóvenes y de los militantes, aspirantes al poder, que viven con fervor este periodo en el que para los demás los acontecimientos se ven de algún modo inmovilizados. La riqueza de una cultura, o del desarrollo de una de sus fases, no existe a título de propiedad intrínseca, sino en función de la situación en la cual se encuentra el observador en relación con ella: del número y de la diversidad de los intereses que le otorga. Tomando prestada otra imagen, uno podría decir que las culturas semejan trenes que circulan más o menos rápidamente cada uno sobre su propia vía y en diferente dirección. Aquellos que lo hacen en la misma que la nuestra se nos presentan de manera más duradera y podemos observar con detenimiento el tipo de vagones y la fisonomía y la mímica de los pasajeros a través de los vidrios de nuestros respectivos compartimentos. Pero, si sobre otra vía oblicua o paralela, un tren pasa en sentido contrario, no percibimos más que una imagen confusa y que desaparece al instante, apenas identificable, a menudo reducida a una bruma momentánea en nuestro campo visual, que no nos brinda ninguna información sobre el acontecimiento mismo y sólo nos irrita porque interrumpe la contemplación plácida del paisaje que servía de telón de fondo a nuestros ensueños.

Ahora bien todo miembro de una cultura es tan estrechamente solidario con ella como aquel pasajero ideal lo es de su tren. Desde el nacimiento y probablemente incluso antes —acabo de mencionarlo—, los seres y las cosas que nos rodean adquieren en cada uno de nosotros un conjunto de referencias complejas que forman un sistema; conductas, motivaciones, juicios implícitos que después la educación viene a confirmar por la vía reflexiva que ella nos propone el devenir histórico de

nuestra civilización. Nos desplazamos literalmente con ese sistema de referencia y los conjuntos culturales que se forman alrededor de él no nos son perceptibles más que a través de las deformaciones que les imprime. Puede incluso incapacitarnos para verlos.

Lo precedente se puede comprobar por el significativo cambio de actitud que se produjo recientemente entre los genetistas al observar los pueblos llamados primitivos y aquéllos cuyas costumbres repercuten directa o indirectamente sobre su demografía. Durante siglos, sus costumbres, que consisten en reglas de casamiento extrañas; en prohibiciones arbitrarias, como aquella que sanciona las relaciones sexuales entre los esposos mientras la madre amamanta al recién nacido —a veces hasta la edad de tres o cuatro años—; en privilegios poligámicos a beneficio de los jefes o de los ancianos, o incluso en usos que nos sublevan, como el infanticidio, aparecen desprovistas de significación y de alcance y sólo adecuadas para ser descritas e inventariadas como tantos ejemplos de singularidades y caprichos de los que la naturaleza humana es capaz, o aun cabría decir culpable. Fue necesario que una nueva ciencia tomase forma, alrededor de 1950, con el nombre de genética de las poblaciones, para que todas sus costumbres, rechazadas como absurdas o criminales, adquirieran sentido para nosotros y nos desvelaran sus razones.

Un número reciente de la revista *Science* aportó al conocimiento de un público más vasto el resultado de las investigaciones llevadas a cabo después de muchos años por el profesor J. V. Neel y sus colaboradores sobre diversas poblaciones destacadas entre las más preservadas de América tropical. Sus investigaciones son, además, confirmadas por otras realizadas independientemente en Sudamérica y en Nueva Guinea[38].

Tendemos a considerar que las pretendidas «razas» más alejadas de la nuestra son también las más homogéneas: para un

blanco todos los hombres de raza amarilla se parecen, y lo recíproco probablemente también sea válido. La situación real sería mucho más compleja, puesto que si los australianos, por ejemplo, parecen morfológicamente homogéneos sobre toda la extensión del continente[39] pudieron descubrirse diferencias considerables en ciertas frecuencias genéticas de numerosas tribus sudamericanas que viven en la misma área geográfica, y estas diferencias son casi tan grandes en las aldeas de una misma tribu como entre tribus distintas por su lengua y su cultura. A la inversa de lo que se podría creer, la tribu en sí no constituye, pues, una unidad biológica. ¿Cómo se explica ese fenómeno? Sin duda por el hecho de que las nuevas aldeas se constituyen según un doble proceso de fisión y de fusión: en primer lugar, una progenie familiar se separa de su linaje genealógico y se establece aparte; más tarde, grupos de individuos emparentados entre sí se les reúnen y vienen a compartir el nuevo hábitat. Los conjuntos genéticos que se constituyen así difieren mucho más entre sí que si fuesen el efecto de reagrupamientos operados al azar.

De ello resulta una consecuencia; si las aldeas de una misma tribu consisten en formaciones genéticas diferenciadas al comienzo, viviendo cada una en un aislamiento relativo y en competencia objetiva unas respecto de las otras, por el hecho de que poseen una tasa de reproducción desigual, reconstruyen un conjunto de condiciones bien conocido por los biólogos como favorable a una evolución incomparablemente más rápida que aquella que se observa en general en las especies animales. Ahora bien, sabemos que la evolución que condujo a los últimos homínidos fósiles al hombre actual, comparativamente hablando, fue muy rápida. Por más que se admita que las condiciones observables en ciertas poblaciones atrasadas ofrecen, por lo menos en ciertos aspectos, una imagen aproximada a aquéllas en las que vivió la humanidad en un pasado remoto, se

debe reconocer que esas condiciones, que nos parecen miserables, eran las más apropiadas para hacer de nosotros lo que hemos llegado a ser y que siguen siendo las más capaces de mantener la evolución humana en el mismo sentido y de conservarle su ritmo, mientras que las enormes sociedades contemporáneas, en donde los cambios genéticos ocurren de otra manera, tienden a frenar la evolución o a imponerle otras orientaciones.

Pisas investigaciones han demostrado también que entre los supuestos salvajes, la mortalidad infantil, por una parte, y la debida a las enfermedades infecciosas, por otra —si uno se limita, entiéndase bien, a tribus exentas de contaminación exterior—, están lejos de ser tan grandes como se tendería a creer. No pueden, entonces, dar cuenta de un débil crecimiento demográfico, que proviene más bien de otros factores: espaciamiento voluntario de los nacimientos correspondientes a la duración prolongada del amamantamiento y a las prohibiciones sexuales, práctica del aborto y del infanticidio, de suerte que, durante su periodo fecundo, una pareja engendra en término medio cada cuatro o cinco años. Por más odioso que nos haya llegado a parecer el infanticidio, no difiere fundamentalmente, como método de control de nacimientos, de la tasa elevada de mortalidad infantil que prevaleció en las sociedades «ricas» y aún prevalece en algunas, y a los métodos anticonceptivos cuyo empleo nos parece hoy necesario para ahorrar a millones o a millares de individuos, expuestos al nacimiento en un planeta superpoblado, una suerte no menos lamentable que aquella que les evita una eliminación precoz.

Como muchas otras por el mundo, las culturas donde se efectuaron las investigaciones que acabo de comentar hacen de la pluralidad de esposas una prima al éxito social y a la longevidad. De ahí resulta que, si todas las mujeres tienden a tener aproximadamente el mismo número de hijos por las razones precedentemente indicadas, los hombres, según el número de

sus esposas, tendrán tasas de reproducción que variarán considerablemente. Y variarán más aún si, como lo observé hace tiempo entre los indios tupi-kawahilo que viven en la cuenca del río Madeira, una potencia sexual fuera de lo común forma parte de los atributos con los cuales se reconoce a un jefe que, en esa pequeña sociedad de unas quince personas, ejerce una especie de monopolio sobre todas las mujeres núbiles del grupo y sobre aquéllas en vías de serlo.

En esos grupos, la jefatura no es siempre hereditaria y, cuando lo es, ocurre con una gran amplitud de elección. Cuando permanecí hace más de treinta años entre los nambicuara, cuyas pequeñas bandas seminómadas tenía cada una un jefe designado por asenso colectivo, me sorprendió que, fuera del privilegio poligámico, el poder aportaba menos ventajas que cargas y responsabilidades. Para querer ser jefe o, más a menudo, ceder a las solicitaciones del grupo, era necesario poseer un carácter fuera de lo común, y tener no sólo las aptitudes físicas requeridas, sino el gusto por los negocios públicos, el espíritu de iniciativa y el sentido de mando. Cualquiera que sea la opinión que uno se pueda formar de tales dotes o la mayor o menor simpatía que inspiren, no es menos cierto que tienen, directa o indirectamente, un fundamento genético y la poligamia favorecerá su perpetuación. En efecto, las encuestas sobre poblaciones análogas han mostrado que un polígamo tiene más hijos que los otros, lo que permite que sus hijos varones dispongan de sus hermanas o medio hermanas para intercambiárselas con miembros de otras progenies para obtener esposas; de manera que se puede decir que la poligenia engendra la poligenia. Por ello, ciertas formas de selección natural se encuentran estimuladas y fortalecidas.

Si se dejan de lado una vez más las enfermedades infecciosas introducidas por los colonizadores o los conquistadores cuyos espantosos estragos se sabe que causaron a veces la eliminación

de poblaciones enteras en el lapso de algunos días o algunas semanas, los pueblos llamados primitivos parecen gozar de una inmunidad notable con respecto a sus propias enfermedades endémicas. Este fenómeno se explica por la gran intimidad del pequeño con el cuerpo de su madre y con el medio ambiente. Esta exposición precoz a toda clase de gérmenes patógenos aseguraría una transición más fácil de la inmunidad pasiva —adquirida de la madre durante la gestación— a la inmunidad activa, es decir, desarrollada por cada individuo después del nacimiento.

Hasta ahora sólo he considerado los factores de equilibrio interno tanto de orden demográfico como sociológico. A lo que es necesario agregar esos vastos sistemas de ritos y de creencias que pueden parecemos supersticiones ridículas, pero que tienen por efecto conservar al grupo humano en equilibrio con el medio natural. Que una planta sea considerada como un ser respetable que no se arranca sin un motivo legítimo y sin haber previamente apaciguado su espíritu con ofrendas; que los animales que se cazan para alimentarse sean colocados, según su especie, bajo la protección de otras tantas entidades sobrenaturales que castigan a los cazadores culpables de abuso, por haber tomado porciones excesivas o por no haberlas compartido con las mujeres y los jóvenes; que impere, en fin, la idea de que los hombres, los animales y las plantas disponen de un capital común de vida, de manera que todo abuso cometido a costa de una especie se traduce necesariamente, en la filosofía indígena, en una disminución de la esperanza de vida de los hombres mismos, son otros tantos testimonios ingenuos, pero sumamente eficaces, de un humanismo sabiamente concebido que no comienza por sí mismo, sino que le otorga al hombre un lugar razonable en la naturaleza, en vez de instituirse como dueño y depredador, sin atender siquiera a las necesidades y a los intereses más evidentes de los que vendrán después de él.

Sería necesario que nuestro conocimiento evolucionase y que tomásemos conciencia de nuevos problemas, para reconocer un valor objetivo y un significado moral a modos de vida, usos y creencias que no recibieron de nosotros más que burlas o, a lo sumo, una curiosidad condescendiente. Pero, con el ingreso de la genética de las poblaciones en la escena antropológica, se produjo otro cambio cuyas implicaciones teóricas son aún mayores. Todos los hechos que acabo de evocar provienen de la cultura; conciernen a la manera en que ciertos grupos humanos se dividen y se reforman, a las modalidades que la costumbre impone a los individuos de ambos sexos para unirse y reproducirse, a la forma prescripta de negar a dar la vida a los niños y de criarlos, al derecho, a la magia, a la religión y a la cosmología. Bien, vimos que, de manera directa o indirecta, esos factores modelan la selección natural y orientan su curso. Desde entonces, los datos del problema relativo a las relaciones de raza y cultura se encuentran trastrocados. Durante todo el siglo XIX y la primera mitad del siglo XX nos preguntamos si la raza influiría sobre la cultura y de qué modo. Después de haber constatado que el problema así planteado es insoluble, nos percatamos ahora de que las cosas ocurren en otro sentido: son las formas de cultura que adoptan los hombres en todas partes, sus maneras de vivir, tal como prevalecieron en el pasado o lo siguen haciendo en el presente, las que determinan, en una muy amplia medida, el ritmo y la orientación de su evolución biológica. Por mucho que sea necesario preguntarse si la cultura es o no función de la raza, descubrimos que la raza —o lo que se entiende en general por ese término— es una de las funciones de la cultura.

¿Cómo podría ser de otro modo? La cultura de un grupo es la que determina los límites geográficos que se asigna o que soporta, las relaciones de amistad o de hostilidad que sostiene con los pueblos vecinos y, en consecuencia, la importancia rela-

tiva de los encadenamientos genéticos que, gracias a los casamientos cruzados, permitidos, alentados o prohibidos, se pueden producir entre ellos. Aun en nuestras sociedades sabemos que los matrimonios no se concretan completamente al azar: factores conscientes, tales como la distancia entre las residencias de los futuros cónyuges, su origen étnico, su religión, su nivel de educación, pueden desempeñar un papel determinante. Si nos está permitido extrapolar, a partir de usos y costumbres que ofrecían hasta una fecha reciente una extrema generalidad en los pueblos sin escritura, y que por esta razón podemos creer inscriptos en una larga permanencia, se admitirá que, desde los primeros inicios de la vida en sociedad, nuestros ancestros debieron de conocer y aplicar reglas de matrimonio muy estrictas. Como aquellas que asimilan los primos llamados paralelos —nacidos de dos hermanos o de dos hermanas— a hermanos o hermanas verdaderos cuyas uniones, en consecuencia, están impedidas por la prohibición del incesto, mientras que los primos llamados cruzados —nacidos de un hermano o de una hermana, respectivamente— son, por el contrario, uniones autorizadas, cuando no aun prescriptas; en oposición a otras sociedades donde todo lazo de parentesco, por muy lejano que sea, crea un impedimento que anula el matrimonio. O bien la regla, más sutil todavía que las precedentes, por la cual entre padres cruzados distingue los primos en dos categorías, la hija de la hermana del padre, por una parte, y la hija del hermano de la madre, por otra parte, una sola permitida, la otra absolutamente prohibida, pero sin que sea siempre y en todas partes la misma. ¿Por qué estas reglas, aplicadas durante generaciones, no obrarían de diferente manera sobre la transmisión del patrimonio genético?

Eso no es todo; las reglas de higiene practicadas por cada sociedad, la importancia y la eficacia relativa de los cuidados dispensados a cada tipo de enfermedad o de deficiencia, permiten

o previenen, en diversos grados, la supervivencia de ciertos individuos y la diseminación de un material genético que, sin ello, habría desaparecido. Lo mismo sucede con las actitudes culturales frente a ciertas anomalías hereditarias y, como ya vimos, para las prácticas como el infanticidio, que alcanza sin discriminación a ambos sexos, en determinadas coyunturas —nacimientos llamados anormales, gemelos, etc.—, o más particularmente a las hijas. En fin, la edad relativa de los cónyuges, la fertilidad y la fecundidad, diferenciadas según el nivel de vida, y las funciones sociales están, al menos en parte, directa o indirectamente sujetas a reglas, cuyo origen no es biológico sino social.

Esa inversión del problema de las relaciones entre raza y cultura al cual asistimos hace años, encontró una ilustración particularmente impresionante en el caso de la drepanocitosis o ciclemia: anomalía congenita de los glóbulos rojos, a menudo fatal cuando se hereda simultáneamente de ambos progenitores pero de la que sólo se sabe, después de una veintena de años, que heredada de uno solo confiere al portador una relativa protección contra la malaria. Se trata de uno de esos rasgos que se habían creído de antemano desprovistos de valor adaptativo, especie de fósil biológico que permite, según sus grandes grados de frecuencia, restituir los lazos arcaicos que habrían existido entre los pueblos. Esas esperanzas de haber captado un criterio estadístico de identificación racial se vieron frustradas por el descubrimiento de que debido al gen de la ciclemia los individuos heterocigotas podrían detentar una ventaja biológica, la de reproducirse en un nivel comparativamente más elevado que los homocigotas, biológicamente condenados por el mismo gen, por una parte y, por la otra, los individuos no portadores están expuestos a morir jóvenes debido al hecho de su gran sensibilidad a cierta forma de malaria.

Correspondió a F. B. Livingstone desarrollar en un artículo memorable[40] las implicaciones teóricas —que uno se inclinaría casi a llamar filosóficas— del descubrimiento de los genetistas. Un estudio comparativo de la tasa de malaria —el del gen de la ciclemia—, la distribución de lenguas y las culturas en África occidental, permiten al autor articular por primera vez un conjunto coherente de datos biológicos, arqueológicos, lingüísticos y etnográficos. Muestra también, de una manera muy convincente, que la aparición de la malaria y la subsiguiente difusión de la ciclemia debieron de ser consecutivas a la introducción de la agricultura: al rechazar o destruir la fauna, las roturaciones intensivas provocaron la formación de tierras pantanosas y charcos de agua estancada, favorables a la reproducción de mosquitos contaminantes, y obligaron a esos insectos a adaptarse al hombre, llegando éste a ser el más numeroso de los mamíferos que ellos podrían parasitar. Teniendo en cuenta también otros factores, las tasas variables de la ciclemia según los pueblos sugieren hipótesis plausibles sobre la época en la que se habían establecido en los lugares que ocupan en la actualidad, sobre los movimientos de tribus y los datos relativos sobre dónde adquirieron sus técnicas agrícolas.

Así se constata simultáneamente que una irregularidad genética no podría ofrecer testimonio sobre un pasado tan lejano (porque, al menos en parte, se ha propagado en progresión directa a la protección suministrada contra las consecuencias biológicas de los cambios culturales), pero que, en compensación, arroja grandes luces sobre un pasado más próximo, pues la introducción de la agricultura en África no puede remontarse más allá de algunos milenios. Lo que se pierde en un campo se gana, entonces, en otro. Se renuncia a explicar por caracteres raciales las grandes diferencias que, consideradas en una escala más vasta, se creería discernir entre las culturas, pero esos mismos caracteres raciales —que ya no se pueden con-

siderar como tales cuando se adopta una escala de observación más fina—, combinados con fenómenos culturales de los que son menos la causa que el resultado, ofrecen informaciones muy precisas sobre periodos relativamente recientes y que, a la inversa de la otra historia, los datos de la arqueología, de la lingüística y de la etnografía pueden corroborar. A condición de pasar del punto de vista de la «macroevolución cultural» al de la «microevolución genética», la colaboración entre el estudio de las razas y el de las culturas se torna posible.

En efecto, estas nuevas perspectivas permiten situar los dos estudios en sus respectivas relaciones. Son en parte análogas, en parte complementarias. Análogas, primero, pues en muchos sentidos las culturas son comparables a esas dosificaciones irregulares de rasgos genéticos que se designa generalmente con el nombre de raza. Una cultura consiste en una multiplicidad de rasgos, algunos le son comunes, otros, en grados diversos, lo son con culturas vecinas o alejadas, en tanto que otros las separan de manera más o menos marcada. Esos rasgos se equilibran en el seno de un sistema que, en uno y otro caso, debe ser viable, so pena de verse progresivamente eliminado por otros sistemas más aptos a propagarse o reproducirse. Para desarrollar diferencias, para que los umbrales que permiten distinguir una cultura de sus vecinas sean lo bastante marcados, las condiciones *son grosso modo* las mismas que las que favorecen la diferenciación biológica entre los pueblos: aislamiento relativo durante un tiempo prolongado, intercambios limitados, sean de orden cultural o genético. En un grado cercano, las barreras culturales son de la misma naturaleza que las barreras biológicas; las prefiguran de un modo más verídico que todas las culturas que imprimen su marca en el cuerpo: por estilos de vestidos, de peinados y de adornos, por mutilaciones corporales y por comportamientos gestuales, imitan diferencias comparables a las que pueden existir entre las razas; prefiriendo

ciertos tipos físicos a otros, los estabilizan y eventualmente los esparcen.

Pronto hará veinte años que en un opúsculo escrito a petición de la Unesco[41] apelé a la noción de coalición para explicar que las culturas separadas no podían esperar crear por sí solas las condiciones de una historia verdaderamente acumulativa. Decía que para ello hacía falta que diferentes culturas combinaran voluntariamente o involuntariamente sus posiciones respectivas dándose así más posibilidad de realizar en el gran juego de la historia, las largas series que le permiten progresar. Los genetistas proponen actualmente una visión demasiado cercana de la evolución biológica, al mostrar que un genoma constituye en realidad un sistema en el cual ciertos genes desempeñan un papel regulador y otros ejercen una acción concertada sobre un solo rasgo, o al contrario cuando son varios los rasgos que dependen de un mismo gen. Lo verdadero en un genoma individual lo es también respecto al de una población, que debe ser siempre tal, por la combinación que se opera en su seno de muchos patrimonios genéticos donde se habría reconocido hace poco un tipo racial, en el que se establece un equilibrio óptimo, que aumenta sus oportunidades de supervivencia. En ese sentido se puede afirmar que en la historia de los pueblos la recomposición genética desempeña un papel semejante al de la recomposición cultural en la evolución de formas de vida, técnicas, conocimientos y creencias por cuyas diferencias se distinguen las sociedades.

Sin duda, no se pueden sugerir esas analogías sino con reserva. En efecto, por una parte, los patrimonios culturales evolucionan mucho más rápidamente que los genéticos: un mundo separa la cultura que conocieron nuestros antepasados de la nuestra y, no obstante, perpetuamos su herencia. Por otra parte, el número de culturas que existen o existían hace muchos siglos sobre la superficie de la tierra supera incomparablemente

el de las razas que los más meticulosos observadores se han complacido en inventariar: muchos miles contra algunas decenas. Esas enormes distancias entre los órdenes de tamaño respectivos son las que suministran un argumento decisivo contra los teóricos que pretenden que, en un último análisis, el material hereditario determina el curso de la historia; cuando, en realidad, este último cambia mucho más rápidamente y siguiendo vías infinitamente más diversificadas que aquél. Lo que la herencia determina en el hombre es la actitud general a adquirir una cultura cualquiera, pero la que será la suya dependerá de los azares de su nacimiento y de la sociedad donde recibirá su educación. Los individuos predestinados por su patrimonio genético a no adquirir nada más que una cultura determinada tendrán descendientes con singular desventaja, ya que las variaciones culturales a las que se verán expuestos sobrevendrán con tanta celeridad que su propio patrimonio genético no podrá evolucionar ni diversificarse en respuesta a las exigencias de estas nuevas situaciones.

Por esto no sería insistir demasiado sobre un hecho: aunque la selección permite que las especies vivientes se adapten a un medio natural o resistan mejor a sus transformaciones, cuando se trata del hombre este medio deja de ser en primer lugar natural; extrae sus características distintivas de condiciones técnicas, económicas, sociales y mentales que, con la intervención de la cultura, crean a cada grupo humano un entorno particular. Por ello se puede dar un paso más y considerar que las relaciones entre la evolución orgánica y la evolución cultural no son solamente de analogía, sino también de complementariedad. Dije y demostré que los rasgos culturales no genéticamente determinados pueden afectar la evolución orgánica. Pero la afectarán en tal sentido que provocarán acciones retrospectivas. Todas las culturas no reclaman de sus miembros exactamente las mismas actitudes, y si, como es probable, algunas tie-

nen una base genética, los individuos que las posean en más alto grado se encontrarán favorecidos. Si su número se acrecienta por este hecho, no dejarán de ejercer sobre la misma cultura una acción que le aportará mayor ventaja aun en el mismo sentido, o en sentidos nuevos pero indirectamente ligados a él.

En los orígenes de la humanidad, la evolución biológica posiblemente seleccionó rasgos preculturales, tales como la posición erguida, la habilidad manual, la sociabilidad, el pensamiento simbólico y la aptitud para vocalizar y comunicarse. En contraposición y desde que la cultura existe, es ella quien consolida estos rasgos y los propaga; cuando las culturas se especializan, consolidan y favorecen otros rasgos, como la resistencia al frío o al calor (en sociedades que han debido, de buen grado o por la fuerza, adaptarse a extremos climáticos), las disposiciones agresivas o contemplativas, la ingeniosidad técnica, etcétera. Tales como los captamos en el nivel cultural, ninguno de esos rasgos puede ser claramente vinculado a una base genética, pero no se debería excluir que lo son a veces de manera parcial y por el efecto mediato de lazos intermediarios. En ese caso sería justo decir que cada cultura selecciona aptitudes genéticas que por retroacción influyen sobre la cultura que había contribuido de antemano a su fortalecimiento.

Al hacer remontar a un pasado cada vez más remoto, que actualmente calculamos en millones de años, las primeras apariciones de la humanidad, la antropología física retira una de sus bases principales a las especulaciones racistas, debido a que la proporción de desconocimiento aumenta así mucho más rápidamente que el número de indicadores disponibles para jalonar los itinerarios seguidos por nuestros lejanos ancestros en el curso de su evolución.

Los genetistas asestaron golpes aún más decisivos a esas especulaciones, cuando reemplazaron la noción de tipo por la de población, la noción de raza por la de *stock* genético y cuando

demostraron que un abismo separa las diferencias hereditarias, según se las pueda atribuir a la actividad de un sologen —aquellas poco significativas desde el punto de vista racial, ya que probablemente están dotadas de un valor adaptativo— o a la acción combinada de muchos, lo que las convierte prácticamente en indeterminables.

Pero, una vez exorcizados los viejos demonios de la ideología racista, o por lo menos después de haber probado que ésta no podría aspirar a ninguna base científica, se abre una vía a la colaboración positiva entre genetistas y etnólogos, para investigar juntos cómo y de qué manera los mapas de distribución de fenómenos biológicos y de fenómenos culturales se aclaran mutuamente y nos instruyen sobre un pasado que, sin pretender remontar a los primeros orígenes las diferencias raciales cuyos vestigios están definitivamente fuera de alcance, puede, a través del presente, encadenarse al futuro para permitirnos discernir los lineamientos. Aquello que se denominaba hace poco el problema de las razas escapa al dominio de la especulación filosófica y de las homilías morales con las que uno se conformaba a menudo. Escapa aún el de las primeras aproximaciones que los etnólogos se habían esforzado por formular para dar respuestas provisorias inspiradas por el conocimiento práctico de razas diferentes y por los datos de la observación. En una palabra, el problema deja de ser competencia de la vieja antropología física como también de la etnología general. Llega a ser un asunto de especialistas que en contextos limitados se formulan preguntas de orden técnico y dan respuestas inadecuadas para otorgar a los pueblos lugares diferentes en un orden jerárquico.

Sólo después de una decena de años comenzaron a comprender que discutimos el problema de la relación entre evolución orgánica y evolución cultural en términos que Auguste Comte llamó metafísicos. La evolución humana no es un su-

bproducto de la evolución biológica, pero tampoco es completamente diferente. La síntesis entre esas dos actitudes tradicionales es ahora posible, siempre que, sin satisfacerse con respuestas previas y con soluciones dogmáticas, los biólogos y los etnólogos tomen conciencia de la ayuda que pueden prestarse mutuamente y de sus respectivas limitaciones.

Esta inadecuación de respuestas tradicionales explica, tal vez, por qué la lucha ideológica contra el racismo se ha mostrado tan poco eficaz en el plano práctico. Nada indica que los prejuicios raciales disminuyan, sino que todo conduce a pensar que, luego de breves calmas locales, resurgen en otras partes con una intensidad todavía mayor. De ahí, el deseo nuevamente experimentado por la Unesco de reiniciar periódicamente un combate cuyo resultado parece, por lo menos, incierto. ¿Pero estamos totalmente seguros de que la forma racial caracterizada por la intolerancia es la consecuencia exclusiva de ideas falsas y que algunas poblaciones mantendrían sobre la dependencia de la evolución cultural, en contradicción con la evolución orgánica? ¿Esas ideas no proveen simplemente una envoltura ideológica a oposiciones más reales fundadas en la voluntad de avasallamiento y en las relaciones de fuerzas? Ciertamente ése fue el caso en el pasado. Pero aun suponiendo que esas relaciones de fuerzas se atenúen, ¿las diferencias raciales no continuarían sirviendo de pretexto a la dificultad cada vez mayor de convivir que inconscientemente afecta a una humanidad víctima de la explosión demográfica y que —tal como esos gusanos de la harina que se envenenan a distancia por las toxinas que segregan, mucho antes que su densidad exceda los recursos alimentarios de que disponen dentro de la bolsa que los encierra — se aborreciera a sí misma porque una intuición secreta le advierte que se torna demasiado numerosa para que cada uno de sus miembros pueda libremente gozar de esos bienes esenciales que son el espacio libre, el agua pura, el aire sin polución? Los

prejuicios raciales alcanzaron su mayor intensidad en los casos de grupos humanos reducidos por otros a un territorio demasiado estrecho, a una porción demasiado insuficiente de bienes naturales para que su dignidad no se sienta herida, tanto a sus propios ojos como a los de sus poderosos vecinos. ¿Pero la humanidad moderna, en su conjunto, no tiende a expropiarse a sí misma y, sobre un planeta que se ha tornado demasiado pequeño, no reconstruye a sus expensas una situación semejante a la que algunos de sus representantas infligieron a las desventuradas tribus americanas o de Oceanía? ¿Qué sería, en fin, de la lucha ideológica contra los prejuicios raciales si se confirmara que siempre y en todas partes —como lo sugieren ciertos experimentos realizados por psicólogos— basta con formar equipos sujetos de cualquier origen y colocarlos en una situación de competencia para que se desarrolle en cada uno un sentimiento de parcialidad y de injusticia frente a sus rivales? Comunidades minoritarias que aparecen hoy en muchos puntos del mundo, como los *hippies*, no se distinguen del grueso de la población por la raza, sino solamente por el género de vida, la moralidad, el peinado y la vestimenta; sin embargo, ¿los sentimientos de repulsión a veces, de hostilidad que inspiran en la mayoría son sustancialmente diferentes de los odios raciales? ¿Haríamos lograr a los genes un verdadero progreso si nos limitáramos a disipar los prejuicios especiales sobre los que esos odios solos, entendidos en sentido estricto, se puede decir que reposan? En todas estas hipótesis, la contribución que el etnólogo puede aportar a la solución del problema racial se revelaría irrisoria, y no es seguro que la que pidiéramos a los psicólogos y a los educadores se mostrara más fecunda; tanto es así que, como nos lo enseña el ejemplo de los pueblos llamados primitivos, la tolerancia recíproca requiere dos condiciones que las sociedades contemporáneas están más lejos que nunca de cumplir; por una

parte, una igualdad relativa, por otra, una distancia física suficiente.

En la actualidad, los genetistas se interrogan con ansiedad sobre los riesgos que las condiciones demográficas actuales ocasionan a esta retroacción positiva, entre evolución orgánica y evolución cultural de la cual di ejemplos y que permitió a la humanidad asegurarse el primer lugar entre las especies vivientes. Las poblaciones se agrandan, pero disminuyen en número. Mientras tanto, el desarrollo de la asistencia mutua en el seno de cada población, los progresos de la medicina, la prolongación de la vida humana, la facultad cada vez más grande reconocida a cada miembro del grupo de reproducirse como lo desee, aumentando el número de mutaciones nocivas y les ofrece los medios de perpetuarse, al mismo tiempo que la supresión de las barreras entre pequeños grupos excluye la posibilidad de experiencias evolutivas capaces de asegurar a la especie la elección de nuevos comienzos.

Ello no significa ciertamente que la humanidad cesa o cesará de evolucionar; es evidente que lo hace en el plano cultural, y aun a despecho de pruebas directas que atestiguan que la evolución biológica persiste —solamente demostrable a largo plazo—, las estrechas relaciones que mantiene en el hombre con la evolución cultural garantizan que, si ésta está presente, la otra debe necesariamente continuar. Pero la selección natural no puede ser únicamente juzgada por la mayor ventaja que ofrece a una especie de reproducirse; porque si esta multiplicación destruye un equilibrio indispensable con lo que se llama hoy un ecosistema, y que es necesario encarar siempre en su totalidad, el crecimiento demográfico puede llegar a ser desastroso para la especie particular que veía ahí la prueba de su éxito. Aun suponiendo que la humanidad tomara conciencia de los peligros que la amenazan, se dispusiera a solucionarlos y se tornara dueña de su futuro biológico, no se concibe cómo la práctica

sistemática de la eugenesia escaparía al dilema que la corroe: sea que uno se equivoque y haya hecho cualquier otra cosa distinta a lo que se proponía; sea que uno acierte y que siendo los productos superiores a sus autores, no descubran inevitablemente que éstos deberían haber hecho otra cosa que lo que hicieron, es decir, ellos mismos.

Las consideraciones que preceden agregan, pues, razones suplementarias a las dudas que el etnólogo puede experimentar con respecto a su aptitud para solucionar por sí mismo y armado con los recursos únicos de su disciplina, los problemas propuestos por la lucha contra los prejuicios raciales. Después de unos quince años, hay mayor conciencia de que esos problemas reflejan a escala humana uno mucho más amplio y cuya solución es aún más urgente: el de las relaciones entre el hombre y las otras especies vivientes; y que no serviría de nada pretender resolverlo en el primer plano si no se lo atacara también en el otro es tan cierto, como que el resto que deseamos obtener del hombre hacia sus pares no es más que un caso particular del respeto que debería sentir por todas las formas de la vida. Al aislar al hombre del resto de la creación, al definir demasiado estrechamente los límites que lo separan, el humanismo occidental, heredero de la Antigüedad y del Renacimiento, lo privó de una muralla protectora, y la experiencia del último y del presente siglo lo prueba. Lo expuso, sin defensa suficiente, a los asaltos fomentados dentro de su misma fortaleza. Permitió que sean rechazadas fuera de las fronteras arbitrariamente trazadas fracciones cada vez más próximas de una humanidad a la cual se podría tanto más fácilmente negar la misma dignidad que al resto, que se había olvidado de que si el hombre es respetable, lo es en primer lugar como ser viviente más que como señor y dueño de la creación: primer reconocimiento que lo obliga a respetar a todos los seres vivientes. En ese sentido, el Extremo Oriente budista subsiste como depositario de preceptos que se

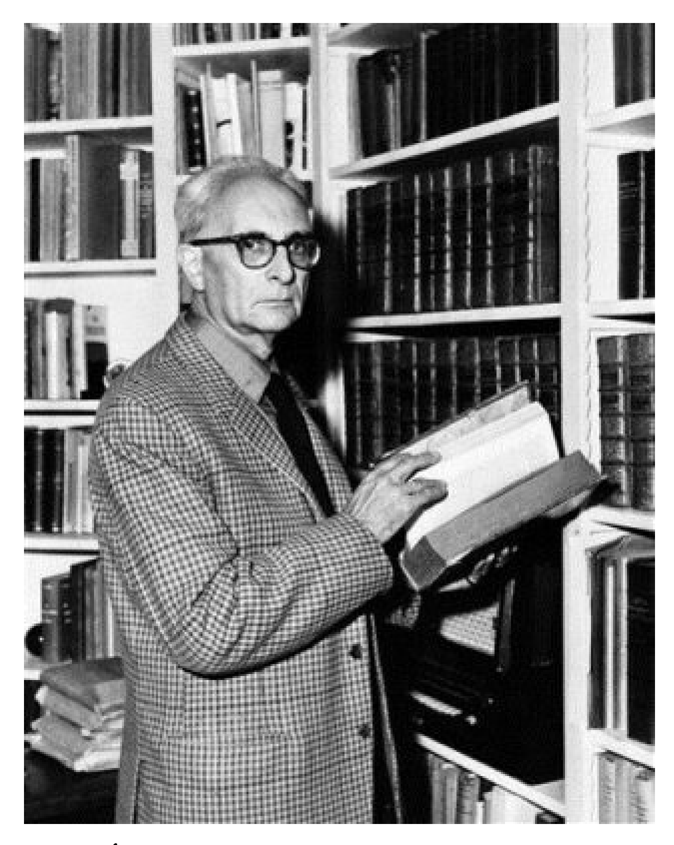
desearía que la humanidad en su conjunto continuara o en los que aprendiera a inspirarse.

En fin, existe una última razón para que el etnólogo dude, no ciertamente en combatir los prejuicios raciales —porque su ciencia ya contribuyó poderosamente a esta lucha y continúa y continuará haciéndolo—, sino en creer —como muy a menudo se incita— que la difusión del saber y el desarrollo de la comunicación entre los hombres lograrán un día hacerles vivir en óptima armonía, en la aceptación y el respeto de su diversidad. En el curso de esta exposición, subrayé con insistencia que la fusión progresiva de poblaciones, hasta ahora separadas por la distancia geográfica así como por barreras lingüísticas y culturales, marcaría el fin de un mundo que fue el de los hombres durante centenas de milenios, cuando vivían en pequeños grupos permanentemente separados y evolucionaban cada uno de manera diferente, tanto en el plano biológico como en el cultural. Los trastornos provocados por la expansión de la civilización industrial, el incremento de la rapidez de los medios de transporte y de comunicación destruyeron esas barreras. Al mismo tiempo desaparecieron las oportunidades que ellas ofrecían para que se elaboraran y se practicaran nuevas combinaciones genéticas y experiencias culturales. Ahora bien, no se puede negar que a despecho de su urgente necesidad práctica y de los elevados fines morales que se asigna, la lucha contra todas las formas de discriminación participa de ese mismo movimiento que arrastra a la humanidad hacia una civilización mundial, destructora de esos viejos particularismos en los cuales recae el honor de haber creado los valores estéticos y espirituales que dan su recompensa a la vida y que recogemos preciosamente en las bibliotecas y en los museos porque nos sentimos cada vez menos capaces de producirlos.

Sin duda nos acunamos con el sueño de que la igualdad y la fraternidad reinarán un día entre los hombres, sin que compro-

meta su diversidad. Pero si la humanidad no se resigna a transformarse en la consumidora estéril de los únicos valores que supo crear en el pasado, capaz solamente de dar a luz obras bastardas, invenciones groseras y pueriles, deberá aceptar que toda creación verdadera implica una cierta sordera a la llamada de otros valores, pudiendo llegar hasta el rechazo y aun a su negación. Porque no se puede, a la vez, fundirse en el goce del otro, identificarse con él y mantenerse diferente. Plenamente lograda, la comunicación integral con el otro condena en un plazo más o menos breve la originalidad de su creación y de la mía. Las grandes épocas creadoras fueron aquéllas en las que la comunicación llegó a ser suficiente como para que interlocutores alejados se estimulasen, sin ser, sin embargo, tan frecuente y rápida como para que los obstáculos, tan indispensables entre los individuos como entre los grupos, disminuyeran al punto que los intercambios demasiado fáciles igualaran y confundieran su diversidad.

La humanidad se encuentra pues expuesta a un doble peligro cuya amenaza tanto el etnólogo como el biólogo miden de igual manera. Convencidos de que la evolución cultural y la orgánica son solidarias, tienen la certeza de que el retorno al pasado es imposible, pero también que el camino que los hombres están actualmente recorriendo acumula tantas tensiones que los odios raciales ofrecen una muy pobre imagen del régimen de intolerancia exacerbado que amenaza con instaurarse mañana, sin que sea necesario el pretexto de las diferencias étnicas. Para circunscribir esos peligros, los de hoy y los de un futuro próximo, más temibles aún, debemos persuadirnos de que sus causas son mucho más profundas que las simplemente imputables a la ignorancia y a los prejuicios: sólo podemos cifrar nuestra esperanza en un cambio del curso de la historia, más difícil aún de obtener que un progreso en el de las ideas.



CLAUDE LÉVI-STRAUSS. Nacido el 28 de noviembre de 1908 en Bruselas, cursó estudios de Filosofía y Derecho en la Sorbona de París. En el año 1934 se traslada a Brasil para trabajar como profesor de sociología en la Universidad de São Paulo, donde realizó trabajos de campo sobre las comunidades indígenas del Mato Grosso y la Amazonia. En 1942 viaja a Estados Unidos donde conoce a Roman Jakobson, cuyo estructuralismo lingüístico le influyó de manera decisiva, fue profesor visitante en la New School for Social Research de Nueva York; director asociado del Musée de l'Homme en París en 1949 y más adelante director de estudios en la Escuela Práctica de Altos Estudios de la Sorbona (1950-1974).

Desde 1959 fue catedrático de antropología social en el Collège de France y director del Laboratorio de Antropología So-

cial. Asumió las aportaciones de la escuela sociológica francesa y trasladó el análisis estructural al campo de la antropología. En este sentido, puede decirse que su obra supone, tanto una prolongación, como un giro y una nueva perspectiva en el campo de los estudios mitológicos; una prolongación, en cuanto a su continuidad con las asunciones maussianas que conciben el mito como un peculiar sistema de comunicación, con un «código» propio, cuyas categorías y estructuras es preciso descifrar; un giro, respecto de que el modelo metodológico no es ni biológico ni psicológico, sino lingüístico, buscando conexiones internas en pos de las estructuras permanentes de la lengua (diferenciando ésta del habla); y, por último, una apertura del horizonte de estudio, en tanto que ha compelido a la investigación mitológica a plantearse en otros términos los problemas antiguos (relativos, fundamentalmente, a la posibilidad del estudio científico de los mitos pertenecientes a culturas actualmente desaparecidas, como es el caso de, entre otros, los mitos griegos).

Falleció el 30 de octubre de 2009 en París, Francia.

Notas

[1] La primera no tardó en convertirse en documento clásico del antirracismo y de la política de liberación tercermundista y ha circulado en innumerables ediciones por los liceos franceses. La segunda tiene un carácter más técnico, pues toma en consideración los resultados de la genética de poblaciones, y acusa el progresivo distanciamiento entre Lévi-Strauss y la burocracia de la Unesco. Fue inicialmente publicada como artículo de revista y sólo mucho después incorporada a una reciente colección de ensayos de su autor *Le regard éloigné,* Paris, Plon, 1983. (Traducida al español por Alicia Duprat con el título *Mirando a lo lejos,* Buenos Aires, Emecé, 1987). <<

[2] «Uno se presentaba como un librito; el otro, texto de una conferencia, no ha aparecido jamás en forma separada. Y si el primero ha sido considerado "bienpensante", y no así el segundo, ello escapa a mi voluntad: los dos forman un todo», Claude Lévi-Strauss/Didier Bribón, *De près et de loin,* Paris, Editions Odile Jacob, 1988, pág. 207. <<

[3] Lévi-Strauss ha vuelto a hablar recientemente del racismo como «teoría y práctica indefendibles por multitud de razones que después de otros autores o al mismo tiempo que ellos yo he enunciado en "Raza y cultura" con el mismo vigor que en "Raza e historia"». Y lo resume en estos cuatro puntos: «Uno: existe una correlación entre el patrimonio genético de una parte y las actitudes intelectuales y las disposiciones morales de otra. Dos: este patrimonio, del que dependen tales aptitudes y disposicio-

nes, es común a todos los miembros de ciertos grupos humanos, fres: estos grupos llamados “razas” pueden ser jerarquizados en función de la cualidad de su patrimonio genético. Cuatro: estas diferencias autorizan a las “razas” llamadas superiores a gobernar, explotar y eventualmente destruir a las otras». *De près et de loin*, págs. 208-209. <<

[4] El pasaje de Lincoln corresponde a sus debates con Douglas (1858). Citado por Stephen Jay Gould en su espléndido libro *La falsa medida del hombre*, traducción española de Ricardo Pochtar, Barcelona, Antoni Bosch editor, 1984, pág. 18. <<

[5] «Race et culture», pág. 27; cfr. *Race et histoire*, pág. 11. <<

[6] *Race et histoire*, pág. 12. <<

[7] *Le regard eloigné*, Prefacio. <<

[8] *Race et histoire*, pág. 12. <<

[9] «Los prejuicios raciales alcanzaron su mayor intensidad en situaciones en que unos grupos humanos fueron reducidos por otros a un territorio demasiado estrecho, a una porción de bienes naturales demasiado insuficiente para que no se sintiese herida su dignidad, tanto a sus propios ojos como a los de sus poderosos vecinos. Pero ¿no tiende en su conjunto la humanidad moderna a expropiarse de sí misma? Y ¿no reconstruye a sus expensas, sobre un planeta que se ha tornado demasiado pequeño, una situación semejante a la que algunos de sus representantes infligieron a las desventuradas tribus de América o de Oceanía? ¿Qué seria, en fin, de la lucha ideológica contra los prejuicios raciales si se confirmara que siempre y en todo lugar —como lo sugieren ciertos experimentos realizados por psicólogos— basta con reunir equipos de sujetos de cualquier origen y colocarlos en una situación de competencia para que se desarrolle en cada uno un sentimiento de parcialidad y de injusticia frente a sus rivales? Hoy vemos aparecer en numerosos lugares del mundo comunidades minoritarias, como los *hi-*

ppies, que no se distinguen del grueso de la población por la raza, sino sólo por el género de vida, la moralidad, el peinado y la vestimenta; y sin embargo, ¿son los sentimientos de repulsión, y a veces de hostilidad, que inspiran en la mayoría sustancialmente diferentes de los odios raciales?», «Race et culture», pág. 44. <<

[10] «Race et culture», pág. 37. <<

[11] «Race et culture», págs. 36-37. <<

[12] J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, segunda parte. Pocos párrafos después el autor habla de un posterior estado más social, «justo medio entre la indolencia del estado primitivo y la petulancia de nuestro amor propio, que debió ser la época más feliz». Pero no es correcto reducir el pensamiento de Rousseau a mera nostalgia del pasado natural. También puede atribuírsele una teoría del progreso humano sobre la naturaleza que no es, como la de Voltaire, de carácter cientificista, sino moral. <<

[13] *Race et histoire*, pág. 55. Cfr. L. White. *The science of culture*, Nueva York, Grove, 1949. <<

[14] Cualquier grupo ecologista de hoy suscribiría sin vacilar esta denuncia escrita por Lévi-Strauss hace más de veinte años: «Al aislar al hombre del resto de la creación, al definir demasiado estrechamente los límites que lo separan de ella, el humanismo occidental, heredero de la Antigüedad y el Renacimiento, lo privó de un muro protector y, como lo demuestra la experiencia del último y del presente siglo, lo expuso sin suficiente defensa a asaltos fomentados en el interior de su propia fortaleza. Ha permitido el rechazo, allende fronteras arbitrariamente trazadas, de fracciones cada vez más próximas de una humanidad a la cual se podía negar la misma dignidad que al resto con una facilidad potenciada por el olvido de que, si el hombre es respetable, lo es en primer lugar como ser viviente más que como se-

ñor y dueño de la creación: primer reconocimiento que lo hubiera obligado a respetar a todos los seres vivientes. En ese sentido, el Extremo Oriente budista permanece siendo depositario de preceptos en los que uno desearía que la humanidad en su conjunto continuara inspirándose o aprendiera a hacerlo», «Race et culture», página 46. <<

[15] Al bautizar a la barbarie ajena, el civilizado mimetiza torpemente al primitivo, generando así su propia barbarie: «bárbaro es, inicialmente, el hombre que cree en la barbarie», *Race et histoire*, pág. 22. La página siguiente recuerda, como plástico ejemplo de etnocentrismo, el pintoresco caso de las Grandes Antillas, recién descubierta América: por una parte «los españoles enviaban comisiones de investigación para indagar si los indígenas poseían o no un alma» y, éstos por otra, «procedían a la inmersión de prisioneros blancos, a fin de comprobar, prolongando la vigilancia, si sus cadáveres estaban o no sujetos a la putrefacción». <<

[16] *De près et loin*, pág. 205. <<

[17] Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, cap. 13, Barcelona, Gedisa, 1992. <<

[18] La palabra «salvaje» no tiene en Lévi-Strauss —como tampoco en Rousseau o en Merleau-Ponty— sentido peyorativo. Irónicamente, la edición original del libro *La pensée sauvage* exhibía en su portada la ilustración de una flor silvestre: el «pensamiento salvaje» o *viola tricolor*. <<

[19] «Uno podría decir que las culturas semejan trenes que circulan más o menos rápidamente cada uno sobre su propia vía y en diferente dirección. Los que lo hacen en la misma que la nuestra se nos presentan de manera más duradera y podemos observar con detenimiento el tipo de vagones y la fisonomía y la mímica de los pasajeros a través de los vidrios de nuestros respectivos compartimentos. Pero si sobre otra vía oblicua

o paralela pasa un tren en sentido contrario, no percibimos más que una imagen confusa y que desaparece al instante, a menudo reducida a una bruma momentánea en nuestro campo visual, que no nos brinda ninguna información sobre el acontecimiento mismo», «Race et culture», pág. 30. En *Race et histoire*, págs. 44-45 figuraba ya un pasaje paralelo en el que se establece una analogía entre la variable física «velocidad» del símil einsteiniano y la variable «cantidad de información» en la interpretación de ese mismo símil desde la perspectiva de las ciencias de la cultura. <<

[20] *Race et histoire*, pág. 38. <<

[21] *Race et histoire*, págs. 69-70. <<

[22] *Race et histoire*, pág. 79. <<

[23] *Ibid.*, pág. 79. «Esta coalición consiste en la puesta en común (consciente o inconsciente, voluntaria o involuntaria, intencional o accidental, buscada o impuesta) de las *opciones* que cada cultura encuentra en su desarrollo histórico; y por añadidura hemos admitido que esta coalición era tanto más fecunda cuando se establecía en culturas más diversificadas», pág. 19. <<

[24] *Ibid.*, pág. 79. <<

[25] Claude Lévi-Strauss, «Diogène couché», en *Temps Modernes*, 1955, núm. 10. <<

[26] A propósito de la palabra «estructuralismo», Lévi-Strauss prefiere no ser etiquetado como miembro de la escuela o moda filosófica conocida en los años 60 y 70 por este nombre. Pero lo admite si por él se entiende el uso de un método científico de análisis de estructuras que comparte con otros hombres de ciencia del campo de las humanidades como Dumézil y Benveniste. Cfr. *De près et de loin*, pág. 105. <<

[27] *Race et histoire*, pág. 69. <<

[28] Jacques Derrida, *De la grammatologie*, Paris, Éditions Minuit, pág. 367. <<

[29] «Il est necessaire de désigner le lieu d'une "coupure épistémologique" entre le rousseauisme et le structuralisme de Lévi-Strauss», Edouard DerueIle, *Lévi Strauss et la philosophie*, Paris, Editions Universitaires, 1989, pág. 95. <<

[30] Tzvetan Todorov y otros, *Cruce de culturas y mestizaje cultural*, traducción de Antonio Desmonts, Madrid, Ediciones Júcar, 1988, págs. 23-24. <<

[31] Malinche fue el nombre de la princesa india que traicionó a su pueblo por amor a Hernán Cortés. <<

[32] *De pris et de loin*, pág. 207. Del actual movimiento de homogeneización leemos en «Race ct culture», pág. 47, que «arrastra a la humanidad hacia una civilización mundial, destructora de esos viejos particularismos en los cuales recae el honor de haber creado los valores estéticos y espirituales que dan su recompensa a la vida y que recogemos preciosamente en las bibliotecas y los museos porque nos sentimos cada vez menos capaces de producirlos. Sin duda, nos mecemos en el sueño de que la igualdad y la fraternidad reinarán un día entre los hombres, sin que se comprometa su diversidad. Pero si la humanidad no se resigna a transformarse en la consumidora estéril de los únicos valores que supo crear en el pasado, capaz solamente de dar a luz obras bastardas, invenciones groseras y pueriles, deberá aceptar que toda creación verdadera implica una cierta sordera al llamado de otros valores, pudiendo llegar hasta el rechazo y aun a su negación. Porque uno no puede, a la vez, fundirse en el goce del otro, identificarse con él y mantenerse diferente». <<

[33] *Race et histoire*, pág. 68. <<

[34] *Race et histoire*, pág. 77. <<

[35] Leslie A. White, *The Science of culture*, Nueva York, 1949, pág. 196. <<

[36] *Current Directions in Anthropology* (Bulletin of the American Anthropological Association), vol. 3, núm. 3 (1970), parte 2, pág. 106; Kilbride, J. E., Robbins, M. G. y Kilbride, Ph. L., «The Comparative Motor Development of Baganda, American White and American Black infants», *American Anthropologist*, vol. 72, núm. 6 (1970). <<

[37] Benoist, K., «Du social au biologique; études de quelques interactions», *L'Homme, revue française d'anthropologie*, t. 6, núm. 1 (1966). <<

[38] Neel, J. V., «Lessons from a "Primitive" People», *Science*, núm. 170 (1970); Gilles, H., «Culture and Genetics»; Johnston, F. H., «Genetic Anthropology. "Some Considérai ions"», en *Current Directions in Anthropology, op. cit*. <<

[39] Abbie, A. A., «The Australian Aborigine», *Oceania*, vol. 22 (1951): «Recent Field-Work on the Physical Antropology of Australian Aborigines», *Australian Journal of Science*, vol. 23 (1961). <<

[40] Livingstone, F. B., «Antropological Implications of Sickle Sell Cien Distribution in West Africa», *American Anthropologist*, vol. 60, núm. 3 (1958). <<

[41] C. Levi-Strauss, *Race et histoire*, París, Unesco, 1952. Vuelto a publicar en *Anthropologie structurale deux*, París, Plon, 1973, cap. XVIII. <<

ÍNDICE